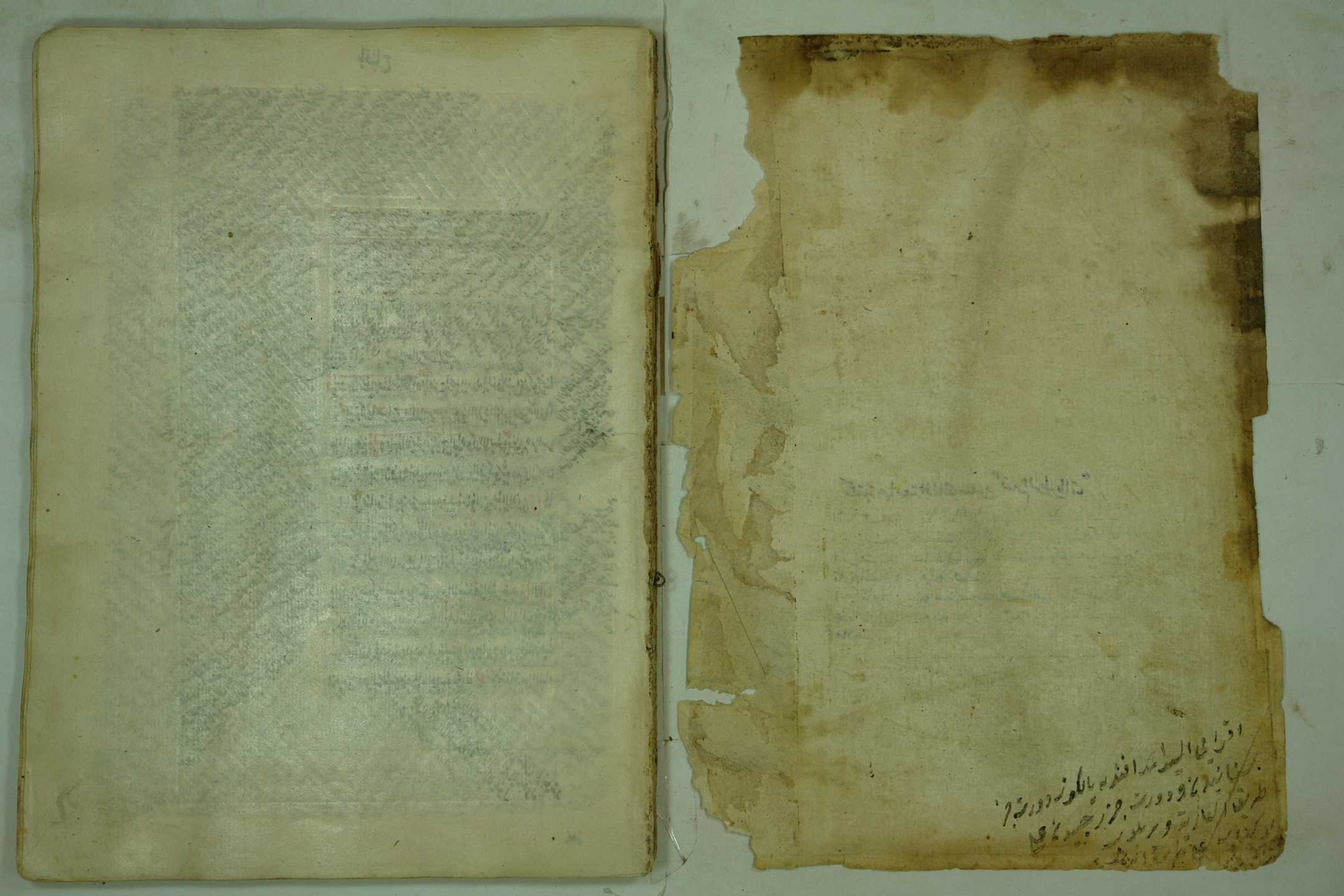
حاشية الخلخالي على شرح الجلال الدواني على العقائد
العضدية ، تأليف الخلخالي ، حسن (أو حسين) بن
حسن ـ ١٠١٤هـ. بخط يوسف بن مصطفى الاقسراي ١١٢٩هـ.
٥٨ ق ١٧ س ٢١×١٥سم
نسخة حسنة ، خطها تعليق دقيق .



معجم المؤلفين ٣: ٢٢١، ٣١٩ الأزهرية ٣: ١٥٠٠

١ ـ أصول الدين أ ـ المؤلف ب ـ الناسخ
ج ـ تاريخ النسخ د ـ حاشية الخلخالي على شرح
الدواني على العقائد العضدية هـ ـ حاشية على
شرح العقائد العضدية .



بسم الله الرحمن الرحيم

قوله وهو انسان بعثه الله تعالى اه الضمير راجع الى مدلول لفظ النبي المذكور ضمنا
فلا يتناول ذلك ما سيأتي من ان المراد من النبي ههنا الفرد الكامل بمعونة المقام
على ما لا يخفى قوله وعلى هذا الا يشتمل من اوحي اليه وكذا لا يشتمل نظايره من امر
بمتابعة شريعة غيره ممن قبله وتبليغ ما اوحي الى ذلك الغير كيوشع عم فانه كان
نبيا مامورا بمتابعة شريعة موسى عم وتبليغ ما في التورية الى الخلق قوله كما
قيل فيه اشارة الى جواز كونه مبعوثا الى الخلق ويؤيده ما نقل انه كان يسند ظهره
الى الكعبة ثم يقول ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عم غيري
والى جواز منع كونه نبيا وعلى التقديرين لا يستقيم التعريف به قوله الا ان
يتكلف في ذلك بان يجعل الخلق المبعوث اليه اعم من ان يكون لكل ما يغاير المبعوث والحاصل
سواء كان المغايرة حقيقية او اعتبارية ليشمل زيد بن عمرو بن نفيل فانه من حيث
انه مبعوث او حي اليه مغاير له من حيث انه يعمل به ويعمل نفسه قوله واشتقاقه من النباء



بمعنى الخبر فالنبي بمعنى المخبر على ان يكون فعيلا بمعنى الفاعل ويكون ياؤه منقلبة عن
الهمزة قوله او بمعنى الارتفاع على ان يكون الهمزة في النباء منقلبة عن الواو والواو
في الطرف قال الجوهري اه جعلت النبي مأخوذا من النباوة بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمزة
قوله او هو منقول من النبي بمعنى الطريق فانه عم طريق يوصل به الى الحق واصله
على هذا الهمزة ايضا على ما في القاموس على ان يكون الياء منقلبة عن الهمزة قوله اذ المراد
الفرد الكامل اه وهو نبينا محمد عم اكمل الانبياء عليهم السلام وهذا القدر كاف في
صحة الاشارة اليه بلام العهد الخارجي واما حمل اللام ههنا على العهد الخارجي
دون العهد المطلق الذي هو الحقيقة عند المحققين تنبيها على ان هذا الحديث [illegible]
لم يصدر عن سائر الانبياء عليهم السلام قوله على هذا الاسلوب وهو اضافة الامة
الى نفسه عم قوله وان تعلم بعدا اي بعدا اي يكون له وجه فان الكثرة كلام امة
الدعوة ايضا اه وفرقهم اكثر من ثلث وسبعين بكثير فضلا عنهم فرق المسلمين
السين اما للتاكيد اي لتاكيد الافتراق وتحقق وقوعه وقوله فانه ما هو متحقق
الوقوع قريب بناء على العلاقة التي تستعمل السين الموضوع للاستقبال القريب
في معنى التاكيد وتحقق الوقوع قوله كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى
قال ابو علي الفارسي ليست هذه اللام التي في قولك ان زيدا لقائم بل هي التي في قولك لا
لاقومن ونابت سوف عن احدى نوني التاكيد فكانه قيل وليعطينك قوله اشارة
الى ان الافتراق ثابت في الحال [illegible] للاستمرار بمعنى الحال والاستقبال



اشارة فيه الى ان هذا التراخي بخلاف ثم فانه موضوع للتراخي فتشبيه البعد لا محالة قال الآمدي
ان المسلمين عند وفات النبي عم كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا
من ابطن النفاق واظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية
لا يوجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر
معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع
الاشياء الى تقدير الله تعالى ثم لم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب
المقالات الى ثلث وسبعين فرقة قوله يجوز ان يكون الاصول التي بينها المخالفة معتدا بها
اشارة الى تقييد المخالفة بالمعتد بها لانه لا يلزم من تفرق الامة فرقا مختلفة ان يكون
كل اصولهم وعقايدهم متخالفة ولا ان يكون الاصول والعقايد المختلف فيها بينهم متغايرة
تغايرا تاما حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد بل اللازم من ذلك كون بعض عقايد
كل فرقة مخالفة لبعض عقايد سواه مخالفة معتدا بها وفي بحث وصولهم بانهم
هذه الاصول التي بينها مخالفة في الجملة اه يريد منه قوله وقد يقال العلم في بعض الا
وقات اه يريد انه يجوز ان يحمل على اصول المذاهب ويراد بها الاصول التي بينها مخالفة
في الجملة سواء كان معتدا بها ام لا او يقال انهم بلغوا باعتبار هذه الاصول في
ما هذا العدد وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل الوصول اليه في اكثر
الاوقات فان قلت فعلى هذا كان الاولى ونقصوا بالواو قلت كلاهما اولى باعتبار
اكثرية الاوقات لا باعتبار الزيادة والنقصان هذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام لكنه بعيد



الكلام فيه فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت ما دون الواقع في اكثر الاوقات
قوله فلا يرد انهم اه يريد به وذلك لانه دخول عصاة كل فرقة فيها لا يقتضي ان يكون
الدخول من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك كدخول عصاة الفرقة الناجية من حيث
معاصيهم فقط على سائر الفرق فانهم من حيث الاعتقاد داخلة فيها وان كان عصاتهم
داخلة فيها من حيث المعاصي ايضا قوله بعيد جدا وذلك لعموم المواعيد الواردة في
دخول العصاة فيها واما ما قيل ان بعض انما هو على تقدير ان لا يكون المراد الفرقة الناجية
الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لانه من توقف في حسابه فقد عذب
فليتأمل ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للقتل فليس على الناجي مطلقا وعلى تقدير
ان توقف في حسابه والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يخفى ما فيه الاجمال ههنا
على ما يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين كانوا في زمان حياته عم وعند وفاته
على العقيدة الواحدة التي كان النبي عم عليها تلك العقيدة مع انه عم كان يخبر بانهم
يدخلون النار فانهم جهنمي بسبب ما صدر منهم من المعاصي على ما هو المسطور في اكثر كتب
الاحاديث ومما ينبغي ان ينبه عليه ههنا هو ان ظهر كلها راجع الى ثلث وسبعين
وان الحكم في قوله كلها في النار على كل واحد من احاد هذه العدد التي هي الفرق والطوائف
فانه تألف هذا العدد منها دون بعضها فيحمل قوله الا واحدة استثناء لطائفة واحدة
اخراجا لها من هذا الحكم ولا شك ان خروج جماعة تقتضي عدم دخول ابعاضها مطلقا
فيها وهو ما في الحصر العاصيين من الدخول فيها فهذا التوهم في دفع المنافات



القول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة وبما نبهنا عليه ظهر انه
لا وجه لما قيل انه يجوز ان يحمل في قوله عم كلها في النار على كل واحد من كل فرقة
فيكون قوله الا واحدة رفعا للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية
مغفورة مطلقا قوله ولا يبعد ان يكون المراد اي لا يبعد ان يقال في دفع ما اورده انه
المراد بعدم دخول الفرقة الناجية في النار عدم مكثهم فيها قليلا بالنسبة الى مكث
سائر الفرق فانه دخولهم فيها لا يكون الا من جهة المعاصي بخلاف دخول سائر
الفرق فانه يكون من جهة عقائدهم الباطلة قطعا وان كان بعضهم يدخلها بسبب
معاصيهم ايضا ولا شك ان الاخير بسبب المعصية اقل كما اشار اليه المحقق الرباني
حيث قال ما يرون ان انكرتم وقال اما ورد [illegible] وبما ذكرنا ظهر
انه يجوز دخول الفرقة الناجية في النار من جهة الاعتقاد وقال ان قلة مكثهم
فيها يجب ان يكون لامر مشترك بين جميع افراده بالا يوجد في سائر الفرق وما ذلك
الا الاعتقاد بانه فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق
فمن حيث انه لم يصل الى مرتبة الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق من
سائر الاعتقادات يقل مكثه فقد تعدى الحق كيف وعقائد الفرقة الناجية هي
ما عليه النبي عم واصحابه رض قوله ترغيبا في تصحيح العقائد اي عن تحقيق استقلال
المكث فيها بعدم الدخول لمن يجب الجلي بتصحيح عقائدهم بان يتمسك فيها بالاحاديث
الصحيحة المروية عنه عم واصحابه رض ولا يتبع سلوك [illegible] النقل



عن الصحابة ووجه تخصيص القول بعدم دخول صاحب العقيدة الصحيحة ترغيبا
في تصحيح العقائد ظهر قوله وهو من راى النبي عم مؤمنا به هذا
لا يشمل الاعمى الذي هو صحابي اتفاقا كابن ام مكتوم الا ان يراد بالرؤية ما هو اعم
من الحقيقي وما في حكمه ويشمل لا بعد صحابيا من راى النبي عم وامن به ثم ارتد ومات
على الردة كعبد الله بن جحش وابن خطل الكرهم الا ان يلتزم كونه صحابيا ويقال الا
في كونه صحابيا باطلا اي في وقت ما الكفر اللاحق كالابدي في ذلك الكفر [illegible]
وان طال زمانه قوله سواء كان في حال البلوغ وسواء تخللت الردة بين ايمانه به عم
وبين موته على الاسلام او لم يتخلل قوله فلت لسياق الحديث اه حيث قال الذين هم على ما
انا عليه واصحابي قوله المتبعين لما روي عن الائمة من غير [illegible] المروي عن النبي
عم واصحابه وفي ذكر الاتباع منهم لاجل اعتقادهم العصمة في ائمتهم وعدم [illegible]
الكذب في الافتراء عنهم قوله وهم بالفروع [illegible] فانها من الاحكام المتعلقة بافعال
المكلفين او نصب الامام واجب على الامة سمعا عندنا فذهب اليه الاكثر وفي خلافا للشيعة
فانها عندهم من العقائد واصول الدين يجب نصبه على الله تع لكونه لطفا وكون اللطف
واجبا عليه تعالى قوله جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها وذلك لان
المتعلق الاول للرؤية عندهم هو الوجود وهو مشترك بين جميع الموجودات الا انه لم
يقع رؤية بعضها كالاصوات والطعوم والروائح والجواهر المجردة بجريان العادة
بعدم رؤيتها فانه تع اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا قوله وجواز رؤية



الحمى الصحيح لغة التدليس في ذلك لانه متعلق الرؤية متحقق في البعد والله
تعالى قادر على خلق رؤيتها فيه قوله والفرق بين الارادة والرضا عندهم ترك
الاعتراض خلافا للمعتزلة فانه عندهم بمعنى الارادة قوله الصحيح والحسن
الذي اتصل اسناده بنقل العدل الضابط الى منتهاه ولا يكون شاذا ولا معللا وقيل
هو الذي فيه ضعف قريب محتمل وقال بعضهم هو الذي لا يكون في اسناده متهم بالكذب
ولا يكون شاذا ويروى من غير وجه نحو ذلك والضعيف هو ما لم يجتمع فيه صفات الصحيح
والحسن قوله هو في الاصل ما يعلم به الشيء سواء كان اولي العلم او غيره وقيل العالم
في الاصل لاولي العلم من الملائكة والثقلين وتناوله للغير على سبيل الاستتباع
ولذلك جمع بالواو والنون وفي القاموس لا يجمع فاعل بالواو والنون غير العالم
ويلم قوله وحاولوا اثبات ذلك بعد ما فصلناها في حواشي التجريد قال ههنا
نقلا عن الشيخ انه قال في الرسالة العرشية المعلول في نفسه ان يكون ليسا وله عن علته
ان يكون ايسا اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان
من الذي يكون له من غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى
واورد عليه الشيخ المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في
نفسه ان يكون موجودا ومرة احتياجه في طرفي الوجود والعدم الى العلة
ثم قال ان الممكن ليس له في المرتبة الا تساوي نسبة الوجود والعدم فلا في هذه المرتبة
العدم بحسب الامكان فان الكثير في هذه الثلاثة بعد الصنعة ثم والافلاك قوله وهو خلاف

مذهبهم وصرائحهم فانهم صرحوا بان الواجب تعالى شانه علة تامة للعقل الاول
مع انه بسيط حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه قوله اي وجد بعد العدم بعدية
زمانية كما هو المتبادر اي من لفظ البعد عرفا وهي التي لا يجامع البعد فيها القبل لا
بعدية بالذات كما زعم الفلاسفة فان تسميته بالحدوث مجرد اصطلاح منهم لم يوافقهم
في ذلك واحد من المتكلمين والحادث بالمعنى المذكور يستلزم عندهم الزمان والحركة التي
هو مقدارها والجسم المتحرك بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم
يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض و
لكن لما ادعوا ان التقدم بهذا المعنى انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها
ثانيا وبالعرض لم يمكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده فان عدمه ما
لم يكن زمانيا كان تقدمه بواسطة الزمان فلو كان عدمه سابقا على وجوده كان عدمه في
زمانه وكان الزمان موجودا في حال عدمه وانه محال فلذلك ذهبوا الى قدمه وقدم
التي هي مقدارها وقدم الحركة بتلك الحركة قوله فلا يلزم الازلية جنس هذه المعدات
ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات كالنوع والخاصة والعرض
العام مع انه مذهبهم ثم بعض اشخاص العالم قديما على ما هو مقتضى قوله وتوجه
منع برهان ادلة بنى عليها برهانا فان ادعى الضرورة ههنا توجه المنع بانه لم لا يجوز
ان تعاقب تلك المعدات بدوا انما كتعاقب اجزاء الزمان وتكون باعتبار جنسها
قديمة مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها بذواتها وسلطتها في حدوث الحادث



ونظيره كما قالوا في الحركة على ما ستطلع عليه عن قريب وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما

قيل انه لا بد من تقدم العدم بعض على بعض من زمان لان المعدوم لا تقدم سوى التقدم

بالطبع على معلوله او لبس [بعض] الا التقدم زمانيا وذلك لما ذكرنا انه يجوز ان يكون

تعاقبها وعدم اجتماعها بناء على امتناع توابعها بدون الاتصاف الزمانية كما في تقدم عدم

الزماني على وجوده قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده لا يقال بناء على التجويز للكلام

بين الامكان الذي لا بد منه في وجوده هو امكان وجوده فيما لا يزال لا امكان وجوده

فيه في غيره فلا يلزم من كونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لانا نقول المفروض

تحقق جميع ما لا بد منه في اصل وجوده من غير تقييد لذلك الوجود بكونه لا يزاليا فيكون

الامكان الذي هو من جملة ما لا بد منه هو امكان وجوده مطلقا ايضا كما لا يخفى

فان قلت كون الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن ينافي ما سبق من تحقق

التامة البسيطة قلت لا منافاة بينهما لان كون الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود

الممكن لا يستلزم كونه علة معتبرة في العلة التامة اذ العلة عندهم انما يجوز

ان العلة التامة بسيطة هي ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فيخرج الامكان لكونه

لا احتياجا فاخرج عن تعريف العلة وكذا الاحتياج والتاثير والوجوب

الى آخر والعلة التامة التي البسيطة هي المركبة العلل الا مما لا بد منه مطلقا

قوله ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال حاصلا ان

الفاعل هو المرجح مختار في جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له في ذلك من ارادة

مخصصة في مختار الشق الثاني ونقول ان جميع ما لا بد منه في وجوده مطلقا او

في وجوده في الازل لم يكن متحققا في الازل بل المتحقق فيه انما هو جميع ما لا بد منه في وجوده

مخصوص وهو الوجود فيما لا يزال لان نسبة الفاعل وان كانت على السوية بالنسبة

الى الاوقات كلها الا ان الارادة المخصصة التي لا بد منها يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة

للاوقات الاتية بان يتعلق وجوده فيها دون غيرها من الازل وهذا بالحقيقة اختيار

هذا الاولة اختيار الشق الثالث وهو انه حدوثه من غير حدوث امر آخر ومنع للزوم

وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتأمل وبما قررنا ظهر انه لا يمنع

قيل انه على تقدير [التخيير] لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث

شيء من علته فلزم حدوث الحادث بدون تمام علته قوله وقد تخلفت الارادة

لوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه لا يقال بناء على امتناع تخلف المعلول عن علته

التامة لو كان مقتضى العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت معين لوجب ان

يكون ذلك المعلول ازليا موجودا في ذلك الوقت المعين ازلا ودائما فيلزم

كون ذلك المعلول ازليا ولا نعني بالازلي الا ما يوجد فيه بوجه من الوجوه وهو خلاف

المفروض ويلزم ايضا اجتماع اللايزال مع الازل وانه بين البطلان لانا نقول

معنى اقتضاء العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت معين اقتضاؤها

مسبوقية وجود ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا في الازل مناف لهذا

الاقتضاء على ما لا يخفى والا يتحقق فلا يوجد الا فيه وثانيا يتحقق لم يتصور

وجود ذلك الوقت لحدوث



لكونه الا كونه حادثا فيه **قوله** وان اريد ثم انه ممتنع اه قيل لا بد بحث عليك انه انجر الخصم
الجواب الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي كان في الحادث
وهو الوجود الذي بالايزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة
مطلقا انتهى وانت خبير بان الترديد في المستدل الى الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع
قطع النظر عن كونه قديما او حادثا ولذا امكنهم الترديد في تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده
حاصلا في الازل او لا ثم امتناعهم على جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا
**قوله** ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر اخر اما الاول فلعدم تعلق الارادة بتمام
لعلة وجوده في الازل واما الثاني فلكون التعلق الازلي للارادة متمما للعلة في وجوده
فيما لا يزال فان قلت هذا مناف لما في الكلام وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده
متحققا في الازل قلت لا منافاة بينهما لان مراد الفلاسفة من وجود الممكن المأخوذ في
في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلي وللايزالي لا الوجود المخصوص الذي هو
اللايزالي الحادث على ما يظهر من سوابق الكلام ولواحقه فقد تقرر انه يسابقا وقو
انه لا يلزم من تحقق جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي الحادث متحققا في الازل
تحقق جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده او وجوده الازلي القديم متحققا فيه فافهم
**قوله** لو وجد المعلول بهذه الصفة اذ لو وجد بصفة اخرى غير ما اختاره الفاعل
المختار لم يكن الموجود مقتضى العلة فيكون المقتضى متخلفا عما يقتضيه والموجود
وهو لم يكن يقتضيه وكلاهما باطل **قوله** سواء كان مقارنا لوجودها او متأخرا عنه فانه



لاستحالة الترجيح منهما وما استند اليه ابطال امتناع تخلف المعلول عن علته
التامة من لزوم الترجيح وجوده في الوقت المتأخر بلا وجوده في الوقت المتقدم
بلا مرجح لا يجري هنا لكون الارادة مرجحة **قوله** وفيه انه لا زمان في الازل فوق الزمان
اه لما كان الجواب الثاني المبني على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في ضمن
الاختيار على الوجه الذي قرر بعض جاريا في الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقعا
في وقت من الاوقات لان الزمان اداءه يعني على وجه يعم الزمان مهد لذلك بعض
المقدمات ثم صرح بالحق بقوله والزمان من جملة الممكنات وبما قررنا ظهر ان توجيه
هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا باختيار الشق
الاول من الترديد فقد توهما بعارضه وبناقضه هذا الكلام كما نظر
بادنى تامل **قوله** ومعنى كون الشيء ازليا انه يكون سابقا على الزمان وذلك كما قالوا
ان الازلية هي الاولية والسابقية المطلقة **قوله** والواجب تعالى لكونه متعاليا
عن الزمان وذلك لعدم دخوله تحت تصاريف الزمان وعدم تغيره بتغيره وبقوله
قال الحكماء ان المجردات ليست واقعة في الزمان بل هي واقعة في الدهر الذي
هو وعاء الزمان **قوله** وليس تقدمه تعالى ما عليه اي على غيره بالزمان حتى يلزم
كونه واقعا في الزمان على ما هو مقتضى التقدم الزماني من كون المتقدم في زمان
سابق والمتأخر في زمان لاحق فيتنافى لهذا كون الزمان متناهيا بل تقدمه تعالى
عليه تقدم بالذات على ما سيجيء **قوله** فان قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة بذاتها

كما هو مبنى هذا الجواب ثم جواز كون الارادة القديمة متعلقة بوجود
الممكن الزمانية فى اوقاتها وبوجود الزمانية منها باجزائه خلاصة الدليل قوله
فقد اجيب عنه تارة بان التعلق اه ولكن الحق عند ما هو كون الارادة القديمة
متعلقة فى الازل بوجود الحادث وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة فعل
الباعث على الارادة بيانه ضعيف بما حج بنظيره ورده قوله فليست الارادة ولا المريد اشار بقوله
ولا المريد له الى ان نسبة تعلقات الارادة اليها كنسبة تلك التعلقات الى المريد اذ لا ابتداء
واحد منها بعد واحد منهما فكما ان المريد ليس حاصرا للعدم كونه طرفا للسلسلة
كذلك الارادة ليست حاصرة للعدم كونها طرف السلسلة ايضا قوله واني
صدر عن بعض من يعتقل عليه الانامل بالاعتقاد قال الشريف قدس سره فى
حاشية شرح حكمة العين فى مبحث اثبات الوجود الذهنى ان كون الماهية موجودة
لوجود غير متناهية مستلزمة لانحصار الوجود ان الغير المتناهية بين الحاصرين
والوجود المفروض اولا قوله واجب بان النية اللازم اه وذلك لان تعاقب
الامور الغير المتناهية انما يتاتى عندهم بالحركة السرمدية التى لا بداية لها ولا
الجسم المتحرك بتلك الحركة وحدوث العالم بكليتها ينافيه فيكون الشق اللازم ان تسلسل
فى الامور المجتمعة قوله فهى ذات جهتين اه تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة
ولها جهتان احديهما جهة ذاتها وهى كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له
فى كل ان فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض فى الان السابق واللاحق وفيه





بهذا المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهى بهذا الاعتبار قديمة
مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة التى تلزمها باعتبار اضافتها
الى حدود المسافة وهى بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب القرب
والبعد من النهاية المفروضة فى كل ان غير المفروضة فى الان الاخر فالحركة قديمة من
حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة لها فهى من حيث الذات مستندة الى
القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها مستندة الى الحادث قوله وانت خبير بما
سبق فيه بانه يمكن اه اى وانت بما سبق منا انه يجوز ان يجعل الامر الحادث الذى هو
علة الحادث بعد الوجود اللاحق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع كونه حادثا
بكليتها وجميع اشخاصه المتجددة الحادثة بكليتها متعاقبة بذواتها فى الوجود و
الحدوث ومتسلطة بعضها فى صدور بعض من القديم من غير ان يكون لها بداية والتسلسل
فى ذلك ليس الا فى مثل ما هو الذى يسمى الغير المنتظم قد بطل وذلك لا يستلزم
الا كون الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة
فيه وانما المحال كون شخص الخاص مخصوصا قديما وهو غير لازم قوله وقد رايت فى
بعض تصانيف ابن تيمية هو من المجسمة القائلين بكونه تعالى فى جهة ومكان قال انه لا
فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال طلبته فى جميع الامكنة
فلم اجده فاستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى بكون العرش مكانا له وتعالى
لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون شخص مخصوص منه قديما قال

بقدمه الجنس وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية **قوله** فكيف صدر منه مستمر
متشابه الاجزاء وهو الحركة بمعنى التوسط الحاصلة في الفلك المنتفية بانتفاء جميع
الجهات فانهم صرحوا بان الكيفيات الموجودة في الخارج الثابتة في جميع اجزاء
المحل انما هي ما يشهد به الحس وعدم انقسامها في امتداد المسافة بانقسامها لا ينقذ
في ذلك قطعا ومعنى تشابه اجزائها عدم اختلافها سرعة وبطوء في امتداد المسافة
بوجه من الوجوه وبما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل ان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة
اصلا فمعنى تشابه الاجزاء هو ان لا يكون الاجزاء مختلفة في الحقيقة سواء كان له اجزاء ولم يكن له
اولا يكون له اجزاء **قوله** فحسب تجددها في نفسها يعني كما ان الحوادث اليومية
متجددة تحتاج الى سبب متجدد ونهاؤ وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها
الى سبب فان قلت ان تجددات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار
فلا تحتاج الى العلة اصلا قلنا انا نعلم قطعا انها ليست من الامور المفروضة التي
تخترعها العقل كيف وجب تحققه بل هي من الامور التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر
فيكون اتصاف الحركة بها في نفس الامر محتاجا الى علة قطعا **قوله** لعدم وجوب اجتماع
الاحاد اذ يجوز ان يكون سبب تجددها وتعاقبها امور اخر متجددة متعاقبة وسبب
تجدد تلك الامور وتعاقبها امور متجددة متعاقبة اخرى وهكذا الى غير النهاية و
التسلسل بهذا الوجه جائز بل واقع عندهم **قوله** فلا بد لعدمه من علة حادثة ضرورة
احتياج الحادث في كل طرفي وجوده وعدمه الى العلة الحادثة وكون الحركة لا

متجددة



متجددة ومنقضية بل كونها عبارة عن التجدد والتقضي علما حقيقة الشيء هو كونه
على الزمان الجديد للتجديد لا يستلزم عدم احتياجها في عدمها الحادث ونقضها الى علة حادثة
كما لا يستلزم ذلك عدم احتياجها في وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى واما من
قال انه يجوز ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الحادث من غير حاجة لها في ذلك الى امر حادث
وصححه بانه لا يلزم من عليتها لهذا العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته هو ما لا
يجوز له وجود اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود
في الزمان الثاني فقد غفل عن لزوم اجتماع النقيضين في ان واحد لان الذات لو كانت
علة موجبة لعدمها بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة كانت في ان وجودها
معدومة ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة الموجبة وانه جمع بين
النقيضين في ان واحد واما القول بجواز ان يتحقق هذا العدم ضرورة بالنفس غير
محتاج الى العلة وذلك لكون وجود الحركة في الزمان الثاني ممتنعا لذاته فكلام سخيف
بين البطلان لان امتناع وجود الحركة في الزمان الثاني لو كان مستندا الى الذات لكانت
الذات دائما متصفة بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم في الزمان
الذي بعد الوجود وذلك خلف خال عن التحصيل هكذا قال الشارح العلامة في بعض تعليقاته
**قوله** حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة في ان يستلزم
تحقق حدوث علته الموجودة ايضا في ذلك الآن وكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة
تكون في ذلك الآن وهكذا الى غير النهاية فيكون حدوث جميع تلك العلل موجودة مجتمعة



لا متعاقبة قوله لا يبقى عند عدمه علة لعدمه وذلك لان المعلول يجب وجوده عند
وجود جميع علله ويمتنع تخلفه عنها فلا يتصور عدمه حينئذ الا بعدم واحد من
تلك العلل قوله فيلزم التسلسل في الموجودات التي هي علل الاعدام اعدام لها وذلك
لان الامر الموجود الذي هو علة لعدم جزء من اجزاء علة وجوده يبقى له علة موجودة فاذا
عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة موجودة حادثة
عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة الحادثة حين
وجود هذا الامر الموجود فتكون مجتمعة في الوجود وقوله هذه الاعدام اشارة الى الا
عدام التي تكون لتلك الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود قوله وعلى الثالث
وهو ان يكون بعض من علة عدم جزء من الحركة موجودا وبعضها معدوما لا بد ان
يكون احد القسمين اللذين بهما الامور الموجودة التي هي علل للبعض الموجود وتلك
الاعدام التي هي علل للبعض الذي هو عدم امر موجود وكلاهما غير متناه قوله
وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما اذا كانت الغير المتناهية
هو البعض الموجود فقط واما اذا كانت تلك الاعدام فلان كل عدم منها جزء من
اجزاء علة وجود الحادث لما مر من انه ومثاله قوله او عدم امر يستلزم حدوث
امر موجود فيه اشارة الى ان المراد من الامر الموجود في قوله وتلك العلة اما
موجود ما يعم المانع وغيره لا يقال انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم
العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري

كالامكان



كالامكان فان سلبه لا يستلزم الا الوجوب او الامتناع اللذين كل منهما
من المعقولات الثانية لانا نقول ان العدم الذي يكون سببا لعدم جزء من اجزاء
الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة على ما مر في ابطال الشق الثاني
وذلك الموجود الحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا قوله لا
يلزم الترتيب بين تلك الموانع وذلك لان المفروض ان يكون كل واحد من تلك الموانع
علة لعدم جزء من اجزاء الحركة وهذا لا يستلزم ان يكون بعضها متوقفا على بعض قوله
فلان تلك الموانع متعاقبة في الحدوث يعني لا يجب في لزوم التسلسل ههنا ان تكون تلك
الموانع مترتبة بحسب الذوات وتوقف بعضها على بعض بل يكفي في ذلك تعاقبها زمانا
بحسب الحدوث وهي متعاقبة بحسب الحدوث فان حدوث كل واحد منها مقرون بحدوث
عدم جزء من اجزاء الحركة فكما ان حدوث اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب الزمان كذلك
حدوث الموانع المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان قوله وان لم يجتمع في الوجود نقلنا
الكلام الى وانه لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود بل كانت
متعاقبة بحسب الوجود ومنقضية بعضها عند وجود بعض اخر كاجزاء الحركة نقلنا
الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة في الوجود اذ لا بد لكل عدم حادث
من علة حادثة فنقول ان علة عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع اخر
لذلك المانع فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة في الحدوث دفعة اذ لا بد
بحدوث هذا المانع من علة حادثة ان حدوثه وكذا لا بد لهذه العلة الحادثة من علة

حادثة في هذا الآن ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحدوثات
المتوقفة بعضها على بعض واقعة في آن واحد فتكون تلك العلل من شرايط
الحدوث ومجتمعة في الوجود ولما كانت العلة الموجبة بحدوث ما في الآن مانعا
لذلك الشيء كانت تلك العلل الغير المتناهية موانع لهذا المانع ولقائل ان يقول
ان هذا الموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الخ
هكذا احقق هذا المقام وقد زل فيه الاقدام واما عدم جزء من اجزاء علة
ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقق ذلك المانع ووجوده موقوفا على امور غير
متناهية مترتبة بحسب الذات مجتمعة في الوجود وهي العلل الموجودة التي لا بد
منها في وجود جزء من اجزاء علة وجود المانع فيلزم التسلسل في اسباب
وجود المانع فان قلت انهم لا يجوزون اسناد العدم الى امر موجود بل
عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود فيسقط الشق الاول اعني اسناد
عدم المانع الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلت لا باس بذكر الشقوق
البعيدة استظهارا **قوله** وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة كلا كان
بناء تمامية دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية على القول بالحركة السرمدية
وتوارد الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة على المادة القديمة عند هذا القول
من وجوه اجوبة دليلهم وكذا الوجه الخامس **قوله** هذا بديهة الوهم لا بديهة
العقل اي الحكم بكون المقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان



بل على بعض منها بداهة الوهم لا بديهة العقل كما زعمه المجيب فان تقدم
القديم على كل فرد من افراد الحادث لا يستلزم الا كون القديم متحققا في الزمان
السابق على كل واحد من افراد الحادث بخصوصه وهذا لا ينافي كونه مقارنا دائما
بفرد من افراده لا بخصوصه وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر في جميع الازمان
ان الحالة التي يجب ان يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث
وهو زمان ما لا الزمان المعين كما يتوهم حتى يلزم المنافات بين دوام المقارنة
مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث **قوله** لو لزم سبق
القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد فان القديم الكائن
على هذه الحالة لا يجوز ان يكون مقارنا دائما للفرد المنتشر ايضا **قوله** فان الحوادث
كما لا اول لها لا اخر لها فان قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركاتها و
قدم مطلق الزمان وقدم العناصر بموادها وامتناع انعدام القديم يقتضي
عدم تناهي الحوادث وانما على ما مر جوابه فان قلت ان اللازم من ذلك كون الحوادث مما
لا اخر له بمعنى عدم وقوفها على حد لا يمكن تجاوزها عنه لا كونها مما لا اخر له بمعنى
خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها الغير المتناهية في شيء من الازمنة وهذا
هو المحتاج على ما مر جوابه في عدم تناهي مقدورات الله تعالى وعدم تناهي مراتب الا
عداد قلنا اللازم منهم ان يقولوا على تقدير قدم العالم وابدية الزمان بكون تلك الحوادث
الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها



بكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة وهو حصولها في الزمان اعم من ان يكون على سبيل
الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما فصل في بعض الشروح المحققة قال السيد
قدس سره ان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال
والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان
لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان انتهى والحق ان الممكنات الاستقبالية
المتصفة بالوجود الخارجي متناهية على ما فصل في بعض الشروح المحققة وسنبينه بيانا
واضحا **قوله** والدهر وعا الزمان قال بعض المتالهين ان الدهر محيط بالزمان
بمعنى انه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه
ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه ما بل هو امر وحداني محيط بالازل والابد
كل منهما مقرون به فالازل فيه باعتبار عين الابد فحينئذ يتجلى معنى قوله تعالى هو
الاول والاخر وسر لكون المتجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك
المجردات مشاهدين للحوادث الاتية في الازمان الاتية **قوله** ثم لا يخفى انه اذا سلم
جريان التطبيق اه دفع لما يقال ان تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة ليس بعدم
وجود السلسلة ولا لاشتراط التطبيق فيها بل العدم جريان المحذور اللازم من
التطبيق فيها وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم تناهيها او مساواة الجزء للكل **قوله**
بل الكم مطلقا اي سواء كان منفصلا وهو العدد او متصلا كالمقادير وهي الجسم
التعليمي والسطح والخط والزمان بانه اي قبول ما وجزئيه للكل وذلك لان طبيعة

الكم





الكم من حيث هي تقتضي القسمة الى الاجزاء المتباينة التي يزداد هو بازديادها و
ينتقص بانتقاصها فيكون عدم ازدياده بازديادها منافيا لمقتضى طبيعته
فكون الكل المشتمل على الزايد بالنسبة الى اجزائه مساويا للجزء يكون منافيا اياه تلك
الطبيعة وبما ذكرنا ظهر ان امره بالتامل اشارة الى الدقة لا الى عدم الصحة **قوله**
وقد سبق به انما قال الشرط الاول بانه لا يشترط اذ مقتضى الدليل عدم وجود
الاحاد الغير المتناهية اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب افيد ما
حاصله انه لا بد لجريان الدليل من وجود الاحاد مجتمعة متمايزة بحيث يتصف بالتقدم
والتاخر اللذين هما مصححان لانه لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر اصلا لا
خارجا ولا ذهنا اذ لو كان وجودها الخارجية متعاقبة منقضية بعضها عند
بعض اخر لم يكن شيء منها متصفا بالتقدم ولا بالتاخر ضرورة اقتضائه الوجود
منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها في الذهن فالاجمالي منه لا يحصل
به الامتياز الذي لا بد للتطبيق منه والتفصيلي لا يقدر عليه الذهن ضرورة
امتناع احاطته بما لا يتناهى اقول هذا لطائف اما اولا فلانه على تقدير تمامه
يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فهو خلاف ما اتفقوا عليه اذ
وجودها الاجمالي الوحداني الذهني لا يكفي للاتصاف بهما ولا يمكن وجودها فيه مفصلا
لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا بل يدل على نقيض ما
ادعاه من جواز الامور الغير المتناهية المتعاقبة كما لا يخفى اذ لا معنى لتعاقبها

الا انه لو وجد بعضها مقدما على وجود بعض اخر بزمان مع عدمه وتأخر ثانيا فلا
عدم اتصافهما بالتقدم والتاخر الزمانيين انما يتصور بان يتحقق موصوف
احدهما في زمان تحقق موصوف الاخر وبان يتحقق موصوف احدهما ولم يتحقق
موصوف الاخر في زمان اخر اصلا واما تحقق موصوف احدهما في زمان سابق
وتحقق موصوف الاخر في زمان اخر فمحقق للتقدم والتاخر الزمانيين لا مانع
لهما عليه كما لا يخفى قوله وعلى هذا الشرط اعتمد واه القائلون بقدم العالم التابعين
للشيخ قالوا بتقدم نوع الانسان وتعاقب افراده الى غير النهاية وبقاء نفوسهم
الناطقة بعد المفارقة عن الابدان قوله بل لهم ان يدفعوا ذكره اي كلهم انهم
يدفعوا جريان الدليل في الاعداد الغير المترتبة بان يدعوا عدم كفاية الاجمالي
في الغير المترتبة وكفايته في المترتبة فان هذا الادعاء تحكم بل لهم ان يدفعوا ذكر
بان لا يظهر في السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة الى طرف اللاتناهي لجواز
ان تكون تلك الزيادة مستغرقة في الاوساط غير منتقلة منها الى طرف الغير المتناهي وذلك
لعدم اتساق نظامها بخلاف السلسلة المترتبة فانها لاتساق نظامها لا تستقر
الزيادة في الاوساط بل ينتقل بمجرد تطبيق المبدأ على المبدأ الى الطرف
المقابل فيظهر الانقطاع قوله والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات ودفع
لما يورد ههنا من ان اللازم من التطبيق بين المجموعات المترتبة انما هو تناهي
المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف

وكل



وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية ووجه الدفع انه يلزم
تناهي المجموع الاول ايضا وذلك لان المجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات
يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع اخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات
الموجودة في السلسلة وفي المجموع الاول ينتهي بعدة متناهية الى الاثنين
فيكون المجموع الاول متناهية قوله فينطبق السلسلة المبتدأة من الواحد
فينتهي الى مجموع لا يكون فوقه مجموع اخر فيكون احاد ذلك المنتهي اليه متناهية
ايضا قيل سنح لي في ابطال الغير المتناهي وجه لا يحتاج الى التطبيق واشار
وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مترتبة او غير مترتبة لا يتجاوز
في العلة من الواحد وفي الكثرة من الغير المتناهية في مراتب التزايد والتناقص
يجب ان يكون غير متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل و
الواحد انتهى اقول لا وجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي
هي الكل ليست طرفا للسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب
عارضة بالمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا
لاجزائه كذلك لا يكون طرفا للعوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم كون
الكل ههنا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء الزائد بعضها على بعض الى غير
النهاية وظن انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه واتصافه
بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي الاجزاء المتزايد بعضها على بعض

وعدم انتهائها الى حد وايضا القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة
المفروضة باطل قطعا كيف وهي منتهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد
لا يتجاوز عنه كما اعترف به هذا القائل وجعله مبنى دليله ولعل منشأ هذا القائل
توهم استلزام كون عدد النواقص غير متناهية لكون مراتب تناقصها غير متناهية
مع عدم علاقة الاستلزام بينهما او قياس السلسلة المفروضة بالاجسام القابلة
للانقسام الى غير النهاية بحسب التناقص عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى
دون تركب الاجسام منها وظهور الفارق قوله فان قلت انما يلزم ما ذكرت من جواز اجراء
الدليل في النفوس من ترتب الاستحالة عليه لو كان العدد عند الحكماء مركبا من الآحاد
التي تحته اذ لو لم يكن مركبا منها لم يكن هناك مجموعات ولا تحقق الاثنين والثلثة
وما فوقهما فلا يتصور هناك التطبيق قوله فيتعدد تمام ماهية شيء واحد وذلك
لانه لا معنى لتمام ماهية الشيء الا مجموع اجزائه الكافية في وجوده فلو كان العشرة مركبة
من جميع الاعداد التي تحتها كان مجموع الخمستين الذين تحتها تمام ماهيتها ضرورة كفايتهما
في حصولها وكذا كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع
الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام ماهيتها لما ذكرنا بعينه فوقع
لكل واحد من تلك المجموعات في العشرة مغاير لما عداه فتركبها من جميعها ملزوم لكونها
متعددة الماهية وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا يلزم من تركبها من جميع الاعداد التي
تحتها كونها ذات ماهيات متعددة بل اللازم من ذلك تركبها من امور متخالفة الحقيقة كالحيوان



المركب من العناصر الاربعة المتخالفة الحقيقة وانما يلزم تعدد ماهيتها لو كانت مركبة
تارة من خمستين بخصوصه وتارة من اربعة وستة بخصوصه وهكذا انتهى واما ما
قيل انه لا استحالة في كون الشيء الواحد ذا ماهيات متخالفة او كان ماهيات متداخلة بعضها
في بعض كما في مثل الشادل كما فيما نحن فيه فبحث آخر لا يضر الشارح المحقق كما لا يخفى
قوله ان يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوص المادة فقط
لا بصورة مغايرة لموادها فيكون دخول الواحد في العدد هو بعينه دخول الاعداد التي
تحته قيل سيجيء ان العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات وذلك لان الوحدة
يصدق عليها انها وحدة او كل كلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير
منها على ما حققه الشارح العلامة في حواشيه على شرح التجريد ولا ما يصدق عليه الوحدة
لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا وكما
منفصلا بل لا بد لها في ذلك من صورة نوعية فثبت وجوب كون كل عدد ذا صورة نوعية
انتهى خلاصته اقول وانت خبير بانه لا تنافي بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق
الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدات كثيرة على ما حققه
الشارح في حواشيه على شرح التجريد وظاهر ان صدق الوحدة عليها بهذا القيد لا ينافي صدق
الكم وكونها عددا وكما منفصلا بل يحققهما كما لا يخفى وانما المنافي لهما كونها واحدا
بقيد الوحدة وليس كذلك قوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل اي يكون كل مرتبة
من مراتب الزيادة والنقصان نوعا آخر بسبب زيادة الاجزاء المادية ونقصانها من خواص

الكم المنفصل فانه مراتب لاجزاء المقدارية التي اشتملت عليها افراد الكم المتصل
من الجسم التعليمي والسطح والزمان والخط غير متخالفة بالماهية لما تقرر عندهم
ان القسمة الفرضية في المقادير المتصلة انما يكون الى اجزاء متساوية في الماهية صرح
بذلك الشارح العلامة في حواشي شرح التجريد في مبحث العلة والمعلول **قوله** ثم ان عدم
تركب العدد من الاعداد التي تحته يعني انه لا حاجة لنا في اجراء هذا الدليل على التقرير
المذكور سابقا الى التزام نفي العدد مركبا من الاعداد التي تحته واثبات عدم كون مراتب
الاعداد ذات صورة نوعية بل يكفينا في كون معروض العدد مركبا مما تحته من
المعدودات المعروضة لتلك الاعداد فلا يتوجه علينا هذا التركيب المنع المتوجه على
تركب الاعداد مما تحته فانا نعلم بديهة ان مجموع زيد وعمرو الذي معروض الهيئة الاثنينية
الذي الصورة النوعية له قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض الهيئة
الثلاثية وغير خارج عنه فيكون جزءا منه ولا يتوجه ايضا منع كون تلك المعروضات
موجودة فانه مكابرة مخالفة لحكم العقل على ما يجي **قوله** ان مجموع ا ب ج د فلو
لم يكن مجموع ا ب ج موجودا في سلسلة العلل مغاير الكل واحد من الاحاد لما
كان كما اختاره بعض المحققين وجه **قوله** على ما فصلناه في بعض رسائلنا
وهو رسالة القديمة في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول
الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا انتهى
فلو لم يكن معروض العدد مركبا من المعروضات التي تحته ولم يكن تلك المعروضات موجودات





اخر مغايرة لكل واحد واحد من احاد السلسلة كما كان المجوزين منهم في البرهان من كون
الجزء علة للمجموع وجه ولما كان لا اختيارهم في القدح فيه تجويز ان الذي هو ما فوق
المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجه
وهكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام **قوله** وما يتوهم انه ليس هناك الا الاحاد اشارة
الى رد ما ذكره صدر المدققين من انه اذا لم يعتبر مع الاحاد الهيئة الاجتماعية والجزء
الصوري لم يكن هناك موجود اخر فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد موجودة
فلا يجري الدليل على شيء من التقريرين المذكورين في الامور الغير المتناهية المترتبة و
وجه الرد ان العقل يحكم بالبديهة اذا وجد اثنان كزيد وعمرو يكون هناك موجود ثالث
وهو مجموع زيد وعمرو اعني معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه
فكذا اذا وجد ثلث كزيد وعمرو وخالد يكون هناك موجود رابع وهو مجموع زيد وعمرو
وخالد اعني معروض الثلثية وهكذا فاذا وجد امور غير متناهية يكون معروضات الاعداد
الغير المتناهية موجودة فيها فيجري الدليل وهيهنا شبهة مشهورة لا بد من التعرض لها
وهي انه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود امر ثالث معروض الاثنينية وكذا اذا
وجد الثلث مستلزما لوجود امر رابع هو معروض الثلثية وهكذا الى غير النهاية يلزم
ان يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود امور غير متناهية وذلك لان وجود الاثنين
حينئذ كان مستلزما لوجود معروض الثلثية ووجود معروض الثلثية يكون مستلزما لوجود
معروض الاربعة وهكذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما لوجود المعروضات

الغير المتناهية لان المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء فبعد في الجواب
ان وجود الامر الرابع الذي هو موصوف التلبس اعتباري محض لا تحقق له في الخارج
اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من احاد الاثنين فيه مرتين مرة بالانفراد
ومرة في الاثنين وعندهم ان المفهوم الحاصل من اعتبار امر فيه مكررا ليكون اعتباريا
محضا انتهى اقول وانت خبير بما فيه فان القول بوجود الامر الرابع في الخارج ليس
باعتبار انه كذلك في الواقع بل باعتبار انه لازم ما ذكره من ضرورة وجود الكل عند
وجود جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما لوجود موصوف التلبس وظ
ان وجود الامر الرابع اعتبار بحسب الخارج لا يقدح في لزوم كونه موجودا فيما ذكر
فالقول الحقيقي في الجواب ان يخصص الاجزاء في المقدمة الضرورية القائلة بوجوب وجود
الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتباينة التي يمكن انفكاك كل منها عما عداه
في الذهن وظ ان الجزء الرابع ليس من هذا القبيل ضرورة امتناع تعقل الكل منفكا
عنه الجزء قوله فان قلت فعلى ما ذكرت من بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا يلزم ان يكون
معلومات الله تعالى متناهية اي بحسب وجودها في علم الله تعالى فيلزم ان يكون معلومه تعالى متناهية
كمعلوماتنا قوله والا اي وان لم يكن معلومات الله تعالى متناهية بحسب هذا الوجود بل كانت
غير متناهية بحسبه انتقض البرهان به اي بكونها غير متناهية وتخلف مقتضاه عنه فان
مقتضاه بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج او في العلم
ينبغي ان يعلم ان هذا الكلام قوله وتحقيق علم الله تعالى يقتضي بسطا في الكلام وقد حققناه





في رسالتنا في اثبات الواجب وصفاته العليا وبسطناه هناك بسطا ما فليرجع
اليها قوله فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية وذلك لاحاطة علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية
الموجودة والمعدومة قوله يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية بشرط هذا
القيد لما ان جريان التطبيق في المعلومات انما يتاتى اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود
ولا يكفي فيه كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فيكون الممكنات الغير المتناهية
المعدومة معلومة له تعالى لا ينتقض هذا البرهان قوله فانها ليست غير متناهية وان كانت
غير واقفة عند حد بمعنى ان عدم وقوفها عند حد لا يقتضي كونها غير متناهية بالفعل
وذلك لان عدم وقوفها عند حد لا يقتضي الا كونها متجددة وانما يعني عدم كون
الاوقات الاتية خالية عن تجدد جملة متناهية منها وظاهر ان دوام كونها متجددة
بهذا المعنى لا يقتضي كون كل واحد من احادها الغير المتناهية متجددا بالفعل بل
انما يقتضي ان يكون بعضها متجددا بالفعل والمستلزم لبلوغ مجموع الاحاد
المتصفة بالوجود الخارجي مبلغ اللاتناهي هو الاول دون الثاني بخلاف
ما اذا كان العالم قديما ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود الخارجي مبدا فان
تجددها في جانب المبدا يكون متجددا كل واحد من احادها الغير المتناهية لا محالة
بالفعل فيكون مجموع الاحاد المتصفة بالوجود الخارجي بالفعل مبلغ اللاتناهي
فيجري فيها التطبيق خذ هذا البيان وعده من سوانح الزمان قوله وفيما ذكرنا
وهو جواز كون علمه تعالى اجمالا وواحدا متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة

والمعدومة في الخارج المتحققة في الوجود عنده وبحسب علمه مخلص عن ذلك وهو
لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ووجه الخلوص سواء تعلق علمه تعالى
بالمعلومات المعدومات في الخارج على هذا الا ينفي تعلقا بالموجودات الذهنية المتحققة
في الوجود **قوله** فيلزم المحذور وهو عدم كون الصانع عالما في الازل بالحوادث **قوله** قد
حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل قيل ما حاصله انه لا حاجة في الجواب
عن لزوم كون معلومات الصانع متناهية الى التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا حتى
يحتاج الى اثبات كونه علما بالفعل بل يمكن ان يقال كما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت
ظرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته
الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية
فيتعلق الاضافة الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول
القائل بان علمه تعالى حضوري ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل
في وقته والحضور بل الاحضار اضافية وهذا الجواب من سوانح الوقت ولعله
اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالي لما فيه انتهى اقول هذا السانح لا
يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل من عدم بطلان وجود الامور الغير المتناهية
مطلقا وذلك لان بناه على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية
موجودة في الخارج في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها
وانفسها عنده تعالى ازلا وابدا اذ حصول المعدوم الصرف بنفسه عنده بديهي البطلان

فضلا



فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بناؤه على ادعاء انه اجتماع تلك الاجزاء في الوجود
الخارجي معا لا بجمع على التعاقب وابعد نحو ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها
حاضرة عنده بعينها اثبات صحة العلم وادعاء عدم كونها زمانية وهما وكم ناظر
حال كونه جوابا اسلم مما اختاره الشارح **قوله** وهو العقل البسيط الذي جعله
الفلاسفة مستفادا حاصله انه قد تقرر عندهم ان علوم النفوس الناطقة وتعقلها
بالاشياء فايضة ومستفادة من المبادي العالية وصرحوا بان المستفاد منها هو العلم
الاجمالي فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم يكن النفوس عالمة بالاشياء وعاقلة
اياها بما استفادوه منها **قوله** قالوا العقل الاجمالي هو الخلاق للصور التفصيلية
في الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم يكن هو في المبادي العالية خلاقا
للصور التفصيلية في الخارج ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا و
مسبوقا بالعلم **قوله** العقل الاجمالي فينا ايضا مبدأ للصور التفصيلية في
اذهاننا فلو لم يكن العقل الاجمالي فينا علما بالفعل لم يأت منه هذه المبدئية
**قوله** ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه لما زيف دليل الحكماء على مذهبهم بوجوه متعددة
بحيث لم يبق لاعتماد العقل عليه مجال ولكن بقي بعض ما يمكن ان يتشبث به العقول
المشوبة بالاوهام فتمثل لمذهبهم كالامتداد الزماني وتقدم بعض اجزائه
على بعض في تقدم الواجب تعالى عليه اراد ان يبين حال ذلك الامتداد وكيفية تقدم
بعض اجزائه على بعض في تقدم الواجب تعالى عليه على وجه لا يبقى للتشبث به وباحا

والركوة اليه بيضة محال فمرتهد لذلك مقدمات وقال كان البعد المكاني متناه اه
والاما ذكرنا اشار بقوله فيما بعد وهذه مقدمات اولا احفظها الزكاه هكذا ينبغي
ان يفهم هذا الكلام **قوله** الا اذا كان له رسم موجود وذلك الرسم عندهم هو الآن
السيال الذي هو موجود في الخارج ومنطبق على الحركة التوسطية الموجودة في الخارج
فانه كان رسم الحركة التوسطية في الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك رسم الآن السيال
هذا الامتداد الغير المتناهي على هذا الوجه في الخيال وطاهر هذه الحركة الموجودة
لا ابتداء لها لانها للاجسام قديم متحرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهي وان لم يكن موجودا
في الخارج ارتسامه في الخيال على هذا الوجه يقتضي وجود الحركة والمتحرك القديمين
عندهم فمنع الشرح الحقيقة منع لهذا الاقتضا **قوله** واذا كان الزمان متناهيا لم يكن شي
قبله اي قبلية زمانية لا لاجل ان الزمان غير متناه فلا يتصور كون شي قبله بل لاجل
انه لا يكون في قبله زمان يوجد القبل فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه عليه **قوله** لا لان
المكان غير متناه اي عدم كون الشي من الخلا والملا عندهم فوق محدد الجهات الذي هو
فلك الافلاك ليس لاجل ان المكان هو البعد المجرد والفضا غير متناه ضرورة
تناهي الابعاد ومتناهيه بل لاجل انه لا فوق هناك فان الفوق انما يتحدد ويتعين
بالمحدد وسطحه المحدب كما ان التحت انما يتحدد بمركزه الذي هو مركز العالم
التحتي **قوله** فانه كان متقدم على الزمان لا بالزمان اذ ليس تقدمه عليه تقدما زمانيا
ليستلزم هذا ان يكون قبل كل زمان زمان ويكون الزمان ممتدا الى غير النهاية وذلك ظاهر كونه

تعالى متعاليا عن الزمان منزه واقع فيه **قوله** لا يجد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره
المتكلمون اثبت المتكلمون قسما اخر من التقدم مغاير الاقسام الخمسة المشهورة
وذلك كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه تقدم لا يجامع المتقدم مع المتأخر
وليس بزمان لعدم وقوع المتقدم والمتأخر في الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكون
الزمان متصلا واحدا ولكون اجزائه متساوية في الماهية وعدم اولوية علية بعضها
لبعض دون العكس ولا بالشرف لتساوي اجزائه في الفضيلة ولا بالرتبة لعدم
ترتب اجزائه حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه
عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم زماني عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات
ولما عداها بواسطتها ووقوعه فيها فعدم الزمان لكونه بزمان لا يتصور تقدم على وجوده
والا لكان قبل وجوده زمان وانه محال **قوله** اي العدم الطاري على الوجود يعني ان الفنا
ليس عبارة عن العدم مطلقا سواء كان عدما سابقا او لاحقا والا لكان اثبات حدوث
العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه قابلا للفنا ولما امكن ايضا اختلاف المتكلمين
القائلين بحدوثه في وقوعه فانه بل هو عبارة عن العدم اللاحق ولهذا امكنهم
الاستدلال عليه بان العدم اللاحق كالعدم السابق فما صح احدهما عليه صح
عليه الاخر **قوله** بل هو الكرار ازلا وابدا في وجود الاشباح المحسوسة ليست الا
كالوجودات التي تحصل بعكوس شخص واحد في مرايا متعددة او كالوجودات
التي للشي المرتسم في الخيالات المتعددة او كالظلال المترتبة في مقابلة الاضواء

على ما قال بعض العارفين شعر كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في مرايا
او ظلال اخر لاح في ظل السوي شمس الهوى لكن جرانا في الضلال وحاصل
ما اتفق عليه العارفون هو ان جميع الممكنات بالكلية لا وجود لها حقيقة اذ
هو جود بل الوجود هو الله تعالى يتجلى فيها كما يتجلى الشخص الواحد في المرايا المتعددة
وليس لها جهة في الموجودية سوى هذا التجلي ومن هذه الجهة يطلق عليها
لفظ الموجود قال البيضاوي عند قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه
ربك ذو الجلال والاكرام الاية ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت
وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله الذي يلي
جهته انتهى قوله ثم اشار الى مسئلة اخرى اي غير متعلقة بالعالم وعدة
قوله اي اجمع اهل الحق لما كان المجمعون في هذا الاجماع بعض المجمعين في الاجماع
الاولين قال كذا تنبيها على ذلك قوله فمنع ههنا تعليلية لا ظرفية اذ لا معنى
لكون النظر في نفس معرفة الله تعالى على انه غير واجب اصلا اتفاقا وقوله كما في قوله
عذبت امرأة في هرة اي لاجل حبس هرة اشارة الى انما يصح حمله
على التعليلية قوله لان البسائط العقلية يحتاج الى البرهان بمعنى ان المانع من
التحديد انما هو البسائط العقلية دون الخارجية والثابت بالبرهان هو
البسائط الخارجية دون العقلية فيجوز كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية
وغير بهذا قال الشيخ في بعض تصانيفه ويمكن ان يستدل على نفي التركيب الذهني

بانه وجود

بان وجود الجنس والفصل واحد في الخارج وهما متعددان في الذهن اما الاول
فلصحة الحمل واما الثاني فلان وجودهما لا يتخلف عنهما وقد ثبت ان وجود الواجب
عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما هذا من سوانح الوقت فتدبر فيه انتهى ولما كان
بناء هذا الاستدلال على المقدمات التي كان للبحث فيها مجال نبه على ما اشار اليه بقوله
فتدبر واشار ههنا الى احتمال كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وجواز التحديد
بها قوله اذ لا دليل على امتناع افادة الكنه في شيء من المواد بل يجوز ان يكون لبعض
العرضيات علاقة مع معروضه بحيث ينتقل بها الذهن من ذلك الى معروضه و ما
حقيقة الشيء من ان تصور الشيء بالوجه ليس تصورا لذلك الشيء لا ينافي ذلك
لجواز ان يكون تصوره مغايرا لتصوره ومستلزما له كما في تصور الملزوم وما بالنسبة
الى تصور لوازمها البينة قوله فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالرياضة
الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية اقول قد يستدل
على امتناعها بانه لا شك في انه تعالى اشد تجردا وتنزها من جميع النفوس
المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت او غيرها ولا شك ايضا في ان ما هو
انقص تجردا وتنزها لا يتمكن من ان ينال ويعرف كنه ما هو اشد تنزها
وتجردا منه كما لا يتمكن المادي من ادراك المجرد وكذلك لا يتمكن ما هو انقص
تجردا ادراك كنه ما هو اشد تجردا منه فان الانقص بالنسبة الى الاكمل
كالمادي بالنسبة الى المجرد ويظهر ذلك على ما ذكره في مراتب ادراك الحواس
والعقل



الظاهرة والباطنة والنفس وانقواها نائن المقدمتان فنقول كل نفس
النفوس انقص تجردا وتنزها من شئ وهو الواجب تعالى وكل ما هو انقص تجردا
وتنزها من شئ يمتنع عليها ان يعرف ذلك الشئ بالكنه فكل نفس يمتنع عليها ان
يعرف الواجب تعالى بالكنه وينبغي ان تصحح ما قلنا خطاب المترجم في هذا المقام
بلفظ السبحان المنبئ عن تنزهه تعالى بالتنزه عما لا يليق به وعن كونه مما نعلمه
العرفا ويصدقه جعل الصديق رضي الله سبب عدم حصول العجز قوله قال
الصديق العجز عن درك الادراك ادراك وفي القاموس الدرك التبعة
واقصى قعر الشئ قال الامام ابو الليث الدرك اقصى قعر الشئ كالبحر و
نحوه انتهى فيصح ان المراد بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه
تعالى بالكنه فالمعنى ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجب تعالى شانه وامتناع حصول
الادراك لها اياه تعالى بمعنى انه ممتاز بهذا العقول انه من جميع ما سواه وهو يمتنع
ادراك كنه مما سواه فهذا اثبات وعلى اليقين فواتح الرسائل قوله وتلك
الايات بما بين الحدث اي وبعض ما منعه وتلك الايات التي هي دلائل معرفة الله تعالى
بمعنى جانبه فيه ولم يتكلم في شئ منها وتلك الايات والعلامات الدالة على معرفة الله تعالى
في السموات بما فيها من عجائب الفطرة ودقائق الحكمة التي يتحير الواقف عليها قال تعالى
ربنا ما خلقت هذا باطلا والارض بما فيها من عجائب الفطرة وظهور اثار
الرحمة من احيائها بتفجير العيون واخراج انواع الحبوب الماكولة والازهار الملونة

والنباتات

والنباتات المختلفة والجنات الملتفة وغيرها اذ يتوصل بتصحيح النظر في
كل منها الى اثبات الصانع تعالى وصفاته الثبوتية من الوجوب والحيوة والقدرة والارادة
وغيرها من الصفات السلبية ونحوها فقرر الناظر انه لا وجه لما قيل ان هذه الادلة كلها
انما تدل على ان النظر واجب واما ان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي
مر ذكره واجب فلا دلالة عليه في هذه الآثار انتهى وفيه بحث عليه المطو
لمن في هذا المقام فظهر من قول الشارح والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده
اه ان المدعى ههنا هو كون النظر واجبا في وجوده ووجوبه وسائر صفاته وليس
كذلك اذ المدعى ههنا ليس الا وجوب النظر في دلائل معرفته تعالى لتحصيل تلك المعرفة
وقول الشارح والمراد بالمعرفة ههنا التصديق بوجوده او بيان للمعارف المستفادة
من الآثار ليست من لازم وجوب النظر اصلا بل هي دلائل معرفة الله تعالى يتوصل بتصحيح
النظر في كل منها اليها كما بيناه ودليل وجوب النظر فيها هو الامر بالنظر في قوله
تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقوله انظروا ماذا في السموات والارض فان كلا من
هذين الامرين للوجوب على ما يظهر من ايعاده عن ترك التفكر فيها قوله لان شكر
المنعم واجب عقلا قالوا ان شكر الله وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما
يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور
يتوقف عليه الواجب المطلق وهو ما لا يكون وجوبه مقيدا بمقدمة فهو واجب كوجوبه
ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف



عليه الواجب المطلق العقلي نظرا واجبا عقليا **قوله** قلت دعوى البديهة بالنسبة الى
جميع الاشخاص في محل المنع بعينه المراد من كون النظر واجبا في معرفته تعالى انه واجب في
الجملة فالمنافي له كون وجوده بديهيا بالنسبة الى جميع الاشخاص وكونه بديهيا
كذلك في محل المنع **قوله** فالنظر في سائر صفاته يعني المراد من النظر في معرفة الله تعالى
اعم من ان يكون في ذاته او في صفاته فكون وجوده بديهيا انما ينافي الاحتياج الى النظر
في ذاته ولا ينافي الاحتياج اليه في سائر صفاته **قوله** ولعل الحق ان النظر اه هذا
تحقيق للمقام بان النظر في المعارف الالهية مطلقا لا يجب على كل واحد من المكلفين
وجوبا عينيا الا فيما هو نظري بالنسبة الى ذلك الواحد فلو كان بعض تلك المعارف
بديهيا بالنسبة اليه لا يكون النظر في ذلك البعض واجبا عليه وكذا لو كان جميعها بديهية
بالنسبة الى بعض الاحاد كالمتجردين عن جلابيب الابدان والعوائق الجسمانية لا يكون
النظر واجبا عليهم اصلا نعم يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفائيا معرفة
تفصيل الدلائل بحيث يقتدر مع ذلك التفصيل على ازالة الشبهة الطارية على عقائدهم
والزام المعاندين وارشاد الطالبين الى الطريق المستقيم **قوله** والى الله المشتكي
من زمان انظر في معالم العلم والفضلاء ولعمري انه افضل من زماننا فنحن احق
بهذا المشتكى **قوله** ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال
فلو كان النظر والاستدلال في المعارف الالهية واجبا على المؤمنين لكان على النبي عليه السلام
والصحابة رضوان الله ان يكلفوا المؤمنين بالنظر الالهي كتكليفهم اياهم في سائر

الواجبات

الواجبات **قوله** بل كلفوا اولا بالاقرار والانقياد وحاصله انه لم يكلف النبي عليه السلام
واصحابه الا تكليفهم ان يقروا على حقية جميع ما جاء به النبي عليه السلام ويعتقدوا والاوامره ونواهيه
وتعليمهم ما يجب الاعتقاد عليه في حق الله تعالى وصفاته وقد فعلوا ذلك على ما يشهد به الاخبار
والآثار فلا يلزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف الالهية لانه
لو كانت المعارف حاصلة لهم من طريق التعليم المفضي الى ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه
المعتبر الذي يوافق القوانين المنطقية واما احتياجهم في ازالة الشبه والشكوك فتمكنهم
المتطرقة لعقائدهم من ارشاد المرشدين فانما هو على الادلة الاجمالية وقد كانوا عالمين
بها ويدل على كفاية الادلة الاجمالية كافة قول الصادق رضه والعارف والاعرابي **قوله** لنفي
بين الطرق الواسعة والطرق التي بين الجليين والبلوغ هو الافضاء والاشراق **قوله**
قلت على ما ذكروه اي من توقف القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف جميع الافعال الاختيارية
على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا
على قصد اخر فان كان واجبا ومامورا به يستلزم كونه فعلا اختياريا اتفاقا وتوقف جميع
الافعال الاختيارية على القصد يستلزم توقفه ايضا على قصد اخر فذلك القصد الاخر يكون
واجبا وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم الدور او التسلسل وما ذكرنا
ظاهر انه منشأ هذا الايراد مجموع القولين اعني القول بكون القصد الى النظر واجبا والقول
بتوقف القصد بل جميع الافعال الاختيارية لا واحد منهما كما زعمه بعض الناظرين **قوله** ولا مدخل
للاختيار في الشوق والارادة فلا يصح كون شيء منهما واجبا ومامورا به فلا يجوز ان يراد



بالقصد الذي جعلوه اول الواجبات احدهما الامرين وظاهر انه ليس هناك امر اخر مغاير لهذين الامرين يتصور صدوره عن الفاعل المختار باختياره بسبب قصد او بجعل اول الواجبات

فالقول بكون القصد اول الواجبات باطل قطعا **قوله** فيحتمل الخلاف المذكور هو ان يكون اول الواجبات معرفة الله او النظر في معرفته او الجزء الاول من النظر **قوله** فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة سواء كان ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بايجاب ذلك الشيء كما في السبب المستلزم

فان ايجاب القتل الذي هو ازهاق الروح هو ايجاب سببه الذي هو ضرب السيف اذ هو المفضي دون الازهاق او بايجاب اخر غير ايجابه كما في الشرط فان ايجاب الصلوة ليس ايجابا للطهارة بل هي واجبة بايجاب اخر فان كلا منهما مقصود برأسه فيصح ايجاب كل منهما بايجاب على حدة

**قوله** لا لما قيل اه حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وبين الشرط والجزء في الكون واجبا انما هو لاجل ما قلنا من ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة سواء كان سببا مستلزما او غيره لا لاجل ما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف وكون تكليفا بالمحال ممنوع بل لا استحالة فيه قطعا بل المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء ولا يلزم هذا مما ذكر **قوله** لانه يستلزم تحقق الملزوم متعلق بقوله بل المحال هو التكليف اه ودليل على كون هذا التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا واما ما قيل انه متعلق بالمحال في قوله فغير صحيح ودليل للاستحالة وان المنع المستفاد من قوله ممنوع وارد على هذا الدليل وان حاصل الكلام هو ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل بدليل اخر

بعض الناظرين قوله ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر اي ولا يلزم من كون العلم
الحاصل بقدرة الله تعالى لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ان يكون حصوله بقدرة الله تعالى موقوفا
على النظر او يكون للنظر مدخل فيه فيكون هذا منافيا للقول باسناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء بل
اللازم من ذلك ان يكون بعض فعاله تعالى وهو العلم لازما للبعض الاخر وهو النظر فاندفع
ما اورده صاحب المواقف على الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع القول قوله ومن البين
ان الاشعري لا ينكر اه اشارة الى دفع ما قاله الشريف من توجه هذا الايراد على المذهب الاشعري قوله
فلا يرد ان ايجاد البياض له اي اذا تقرر ان الاشعري انما ينكر التوقف على غير ارادة الله ولا ينكر
توقف بعض الاشياء لازما للبعض فلا يرد على الاشعري ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف بالضرورة
على ازالة السواد عنه وقاعدته يقتضي انه لا يتوقف هذا الايجاد على هذه الازالة وذلك لانه تعلق
الارادة بايجاد البياض في الجسم لا يتوقف عندهم على ازالته واعدامه عنه بل يستلزم انه يتعلق
الارادة باعدامه عنه قوله وظاهر كلام الاشعري ينفيه يشير بقوله وظاهره الى جواز حمل اسناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم تاثير غيره تعالى مؤثرا في شيء فعلى هذا لا يكون كلام الاشعري منافيا
لتحقيق مذهب الحكما على ما صرح به الامام في المباحث المشرقية ولا يرد على الامام ما اورده
صاحب المواقف من عدم صحة مذهبه مع القول باسناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء او كونه فاعلا
مختارا اولا يرد عليه ايضا ما اورده الشريف من منافات مذهبه لمذهب الاشعري على ما لا يخفى قوله
واثباته للحركة الارادية مبني على مذهبهم اي على مذهب الفلاسفة لا على مذهب المتكلمين القائلين
بحدوث العالم او لا على ما هو الحق عنده من حدوثه قوله والحق عندي اه يا بر من هذا كما لا يخفى

قلت

٢٢

قلت لعلهم يدعون التناسخ لا العلم به اه قلت لعلهم يدعون ايضا ظن
انحصار طريق العلم في المحسوس لا العلم به فان الانحصار ليس محسوسا ايضا
فهم لا يجوزون ان يكون غير المحسوس معلوما فتدبر قوله وللهندسية انكروا افادة
العلم في الالهيات دون الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة
منتظمة فلا يقع فيها غلط قوله فالظلت في احوال الصانع وصفاته قال
السيد الشريف وههنا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لان القياس الفقهي كما ترى
بالاليق والاحرى اي بذاته وصفاته وافعاله قوله لان كثرة الخلاف لا تدل على عدم
حصول العلم لجواز ان يكون حاصلا بالنظر الصحيح من تلك الانظار ولم يثبت ما ذكرتم
ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد العلم بل يثبت ان تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل و
في الالهيات اشكل ولا نزاع فيه انما النزاع في كون النظر الصحيح مفيد العلم قوله
وكون الهوية قريبة من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه كما ان اقرب المبصر بالبصر لا يستلزم
سهولة ابصاره بل قد يوجب تعسر ابصاره بل عدمه قال المحشي ان عدم ادراكه تعالى
لاجل كونه اقرب الينا قوله فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا لجواز
ان يكون عدم ادراك القريب لعروض مانع عن ادراكه مع كونه قريبا مقتضيا لسهولة حصوله
فان وجود المقتضي لا يوجب دفع المانع ولا يكون للابعد ذلك المانع فيحصل ادراكه
ولو بعسر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله على ان هذا الدليل اه وذلك لان مدار
هذا الدليل على ما مر من التنبيه بالادنى على الاعلى فنقول ان اقرب الاشياء اليهم هو نفوسهم



او المبكر معلوما لهم وكانوا عاجزين عن معرفته فاظنك بالهندسيات واحوالها
التي هي ابعد منهم من هويتهم وهذا الوجه مع ظهوره خفي على بعض الناظرين قوله
قلت هذا انما هو على العسر في الامتناع اي ما ذكر من الاحتياج الى المعلم ووقوع الخلاف
الكثير في معرفة الشيء وعدم تميز النظر الصحيح عن الفاسد لا يدل الا على عسر حصول
هذه المعرفة وعدم افادة كل نظر هذه المعرفة الذي لا نزاع فيه لا يدل على امتناع
حصولها وعدم افادة الانظار الصحيحة اياها الذي هو المتنازع فيه قوله لدل
الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به يعني انهم اختلفوا في الاحتياج الى
المعلم كما اختلفوا في معرفة الصانع فلو كان اختلاف الناظرين الكثيرين في شيء دالا
على عدم العلم لواحد منهم بذلك الشيء كما قالوا في معرفة الصانع لكان الاختلاف في الاحتياج
الى المعلم دالا على عدم علمهم بالاحتياج الى المعلم لكثرة مخالفيهم مع انهم قاطعون
بكون المعلم محتاجا اليه في المعارف الالهية هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام على ما
لا يخفى على ذوي الافهام قوله وهم وان سلموا ان فائدة بعضهم قالوا بان النظر الصحيح في
مقدمات اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بنتائجها لكن العلم الحاصل بالنظر
وحده لا يفيد النجاة في الاخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا الا يرى الى قوله عم امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم
ياخذوا ذلك منه عم ما كان يقبل قولهم فاذكرنا من الدليل وهو قولنا لانا نعلم بالضرورة
لا يصير حجة على البعض قوله قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقران اماما يعني انا نسلم

ان العلم

ان العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الاخرة ما لم يوخذ من الشرع والمعلم لكن
لا نسلم الاحتياج في هذا الاخذ الى المعلم الذي هو الامام المعصوم بل يكفي لهذا الاخذ المعلم
الذي هو النبي عم صاحب الشرع والامام الذي هو القران الماخذ للاحكام في المعارف
كلها قوله فتعين الثالث وهو ان ينتهي الى محدث قديم فيكون لم يزل وانما انه لا يزال ايضا
عندهم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله فيكون حادثا وانما احتيج الى هذا القول لان اثباتنا
هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا
ولذا علل حدوثه بكونه مع القديم منافيا للتاثير بخلاف الدليل الثاني المختار انه
ولو جوزوا التاثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى فاعل بناء على كون علة الاحتياج الى العلة
هو الامكان وحده وبما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لا حاجة لاثبات وجوب الوجود الى
قوله فيكون حادثا لان القديم ينافي التاثير فيه عندهم وذلك لان التاثير في القديم ايجاد
للموجود وتحصيل الحاصل وهو محال عندهم واما الحكماء فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل
مطلقا ويقولون ان المحال هو تحصيل الحاصل الذي لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلا واما
تحصيل الحاصل بهذا التحصيل فليس بمحال وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل
فيحتاج الى محدث فلا يكون منتهى المحدثات وقد اثبتنا انه منتهاها هف قوله ولو جوزوا
التاثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا يعني ان لنا في اثبات وجوب وجود
الصانع شيئين احدهما امتناع كون القديم ممكنا واثرا للشيء وثانيهما وجوب انتهاء
المؤثرات الى ذلك الصانع القديم فلو قطعنا النظر عن الشيء الاول وجوزنا كون القديم اثرا

على ما ذهب اليه الحكماء اشتباه للاشتباه في الثاني من غير حاجة الى الاول **قوله** انه يبقى
الذات علة تامة لوجوده فان المعلول يجب عند تحقق علته التامة **قوله** فان قلت
ان اريد بالوجود اي ان اريد بالوجود الذي هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع
الموجودات المتصور بالبداهة المسمى بالوجود اتفاقا فلا شك ان هذا المعنى لاشتراكه
بين جميع الموجودات لا يصلح ان يكون عين شيء منها فضلا عن الواجب وان اريد به معنى آخر اصطلاحا
للحكماء على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين وبين الفلاسفة لفظيا
فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك زائدا في الواجب وكون ذات الواجب علة
تامة له ولا يدعون عدم تحقق هذا المعنى عينا للواجب **قوله** وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته
اي لا لاثر المعلول لذاته ولا لاثر بسبب تاثيرها فيه كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع
بينهما معنويا **قوله** وفي الممكنات اثر الفاعل قال الشريف في حاشية شرح التجريد ومعنى كونها
الحكم موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله
بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل متصف بهذه الحيثية لا بذاته
بخلاف الاول تعالى فانه بذاته كذلك وقال ايضا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول
اعني الوجود في الممكنات ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب تعالى ذاته بذاته
**قوله** لما كان الذات علة للوجود يبقى الذات مبدأ لانتزاعه وذلك المفهوم اي يبقى الذات بذاته
كذلك لا بسبب الفاعل ولا بسبب حيثية مكتسبة من الغير كما في الممكنات **قوله** قلت القائلون
بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين

وحاصل

وحاصل الجواب هو ان كون الذات علة للوجود وان كان مستلزما لكونه بذاته مبدأ لانتزاع
الوجود بالمعنى الذي مر الا انه يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات هو الوجود
والقائلون بالعينية ينكرونه وكون الوجود مغايرا للذات فمعنى كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود المطلق
عندهم يرجع بالحقيقة الى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود
وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقة الى كون الذات مغايرا لوجوده الخاص بذاته و
علة له مبدأ لانتزاع ذلك الوجود وبهذا المعنى كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود على ما
صرح به رحمه الله عليه يكون فلكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبما
بيناه ظهر بطلان ما قيل لا يخفى ان المسند لا الهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين
القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصده القائلون بعينية الوجود غايته ان المستدل غفل عن
هذا اللزوم وتوافق المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل بوجه آخر على بطلانه
مقصد الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه **قوله** وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه منها
ما اورده في الرسالة ان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن الواجب موجودا بعينية
الوجود وان كان معناه اعم من ذلك ونفي الوجود كالوجودات الخاصة العارضة للممكنات
موجودة بنفسها فلا فرق بين الوجود في كونها وجودا ووجه انكشافه من هذا التقرير ظاهر
**قوله** كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه مع انه يقول فاعبدوه مع كفاية قوله خالق
كل شيء في ذلك للاشعار بعدم جواز تخصيص الشيء بما يكون ابعد من العبد ووجه انه ترتب الامر
بالعبادة على خلق الخالق اشياء او كان خالقا لجميع الاشياء التي يتصف بها العبد بما له وعليه

من الايمان والكفر والنفع والضر وغيرها والتي لا يتصف بها سائر الموجودات ولا يتحقق
بغيره تعالى خالق لكل شيء ما هو ذلك فظ قوله بقدرة الله تعالى اخرها اي ايجاد الماهية من العدم الى الوجود
سواء كان مسبوقا بالمادة او لم يكن قوله وليس الا ايجاد لها من العدم كونه وصفا له قوله حاصلة بقدرة
العبد وحدها اي حاصلة بايجاد العبد وتاثيره مستقلا واختيارا قوله على ان تعلقهما
جميعا باصل الفعل اي على طريق التاثير فيجوز اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد
فلا يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل
بدون احتياج الى الآخر وهو قدرة العبد وذلك لان المفروض تعلق قدرة الله تعالى استقلالا
لا انضماما قوله لكن قدرة الله تعالى يتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية كما
في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة
او معصية واقعة بقدرة العبد وتاثيره قوله والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة فان وصف
الطاعة والمعصية شيء ممكن فالقول بكونه واقعا بقدرة العبد استقلالا قول بوقوع بعض
الاشياء بقدرة العبد استقلالا فيلزم عليه في هذا القول ما يلزم على المعتزلة في القول بوقوع اصل
الافعال بقدرة العبد قوله فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية يعني انه بمجرد مدخلية
قدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة
قوله انه تعالى فاعل للحوادث كلها فيكون حينئذ هو الموجب بوجود مقدور العبد لا قدرته وارادته
قوله لم يكن منافيا لما اثبتوه وانما يكون منافيا اذا لم يكن نسبتهم المعلولات الواقعة في المراتب
الاخيرة الى المتوسطة على سبيل المسامحة بل كان عن جد واثبات وانما قال وبنوا مسائلهم عليه

تنبيها



بينها على كونهم مصرحين ومنهم حكيمين في اعتقاد كونه تعالى فاعلا لجميع الممكنات والحوادث والمعلولات
الواقعة في المراتب الاخيرة قوله الا ما هو برئ من كل وجه من معنى ما بالقوة اي الا ما هو بالفعل
من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل الذي لا يكون له صفة متوقفة على الغير وذلك هو المبدأ الاول
لا غير من الممكنات اذ كل منها يتوقف في ذاته ووجوده على غيره قوله يشعر بذلك ايضا فان تعريف الجزء
في قوله والله الراي يشعر بانه موجد للحوادث كلها هو الله تعالى ولا اثر لشيء منها لغيره قوله بل ما يشعر
الاعم منه ومن الكسب اي بل يستلزم القدرة التي هي اعم من التاثير والكسب فان القدرة صفة مقرونة
بالارادة سواء كانت مؤثرة او كاسبة والمراد بالكسب مقارنة قدرة العبد بقدرة الله تعالى وارادته
الفعل في العبد من غير ان يكون للعبد هناك تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له قوله والعلم
لا يستلزمه فان كل عالم يعلم ذاته الذي يمتنع كونه اثرا او مكسوبا له قوله وهو الله تعالى واحد من جميع
الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة يتوجه عليه انه يجوز ان يصدر عنه اولا صفة واحدة كالعقل
ثم يصدر منه اخرى بواسطتها وهكذا فلا يلزم كون الواحد من جميع الوجوه من حيث انه كذلك مصدرا
للامور متكثرة على ما قالوا في صدور العالم عنه تعالى قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الواجب
الذي لا تكثر فيه اصلا قابلا وفاعلا معا فالواو في بيانية اي استحالته انما اعتبار كون الشيء فاعلا غير
اعتبار كونه قابلا اذ لو كان واحدا لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد في
ذاته من جهتين يكون باحدهما فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلتا او احدهما في ذاته لزم
وان خرجتا او احدهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى بمقتضيه وهكذا الى
غير النهاية ويثبت بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زائد على ذاته وعدم جواز كونه مصدرا

لامور متكثرة ولا يتوجه عليه النقض بحو النفس معالجة لامراضها من رذائل الاخلاق لامرا
ليست ببسيطة حقيقية قوله لان اضافة بسلوب واضافة رده الشارح في بعض تصانيفه بان السلوب
والاضافة فرعا على المسلوب والمضاف اليه فالواجب تع ليس متصفا بشئ منهما في مرتبة صدور المعلول
الاول وان كان متصفا بهما بعد ما يصدر عنه قوله فلان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
وبعد لو اعلم بانا نعلم بديهة ان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون بهذا الاختصاص
مع غيره لا يكون المعلول هذا اولى من صدور غيره ومن البين ان الشئ الواحد لا يكون مختصا بالشيئين
وبغيره للاختصاص بواحد منهما يستلزم عدم اختصاصه بالاخر وهو ظاهر فالاختصاص ان اي المستلزم
الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا بواحد منهما وبالاخر من جهة واحدة فيكون
حيثية يقتضي ذلك لا بغيره ويقتضي غيره لا ذلك هف فلابد من استنادهما الى جهتين مختلفتين في
الذات يكون احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخرى مقتضيا للاخر دون
غيره واما اذا كان الصادر امر واحد فنختار ان الذات بذاته مختص بهذا الامر الواحد ومرتبط
به فلا محذور قوله وانت تعلم ان هذا بشاي وانت تعلم ان نفي الصفات زائدة صادرة عنه تع
بناء على القول بكونه تع فاعلا موجبا اذ ايجاده بالاختيار غير متصور كما تقرر ان هما توقف النفي
على نفيه او الشئ في ذلك لان الافعال الاختيارية يتوقف على العلم والقدرة والارادة على ما تقرر
كونها صادرة بالذات قوله لان القاعدة وهي كونه تع فاعلا غير موجب لا يشملها اي الصفات بل هي مخصصة
بما عدا الصفات اذ الادلة الدالة عليها لا يدل عليها على وجه يعم الصفات ويشملها ولو سلم شمول
تلك القاعدة لها ودلالة الادلة عليها بحيث يشمل الصفات ايضا فنقول ان العقل انه يخصص

فائدة

٢٦

قاعدة كونه تع فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات اعني العالم كما يتخصص الحكم بزيادة الوجود
والتشخص في سائر الصفات الكمالية على الماهية في الواجب فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه
وملاحظة احوال الحوادث وسائر الممكنات على ان الوجود والتشخص وسائر الصفات زايدة في جميع الموجودات
واجبا كان او ممكنا ثم يلاحظ بعض احوال الواجب فيحكم بسبب بعض هذه الامور بغير زايدة في الواجب
على ما تقرر عند الحكماء الكاملين في العقل قوله لانه اراد به نفي العينية حاصله ان قوله متصف
بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته ليست عينه فيلزم ان يكون زائدة قوله ونحو الشئ عالما
معلل بقيام العلم به فيتحقق العلم فانا بالعالم فهو مغاير له ضرورة ان القائم بالشئ مغاير لذلك
الشئ بمعنى جواز انفكاك كل منهما تحقيقا او تقديرا بدون الاخر على ما سيجيء كونه معنى مغايرا
للمغايرة قوله بان نفي العينية بديهي فانا نعلم بديهة ان الصفة لا يكون عين الموصوف ورد عليه ان
هذا ليس نفيا للعينية التي يدعيها الفلاسفة فان معنى نفي الصفات عنه تع عندهم هو ان ذاته تع
ينوب مناب الصفات بمعنى ان ما يترتب على تلك الصفات في الذوات الممكنة يترتب على ذاته تع من غير قيام
في ذلك تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثباتها بانها الا انه يقال ان الاستدلال
في القائلين بانها لا هو ولا غيره بعد اثباتهم الصفات قوله اذ المراد بهذه الالفاظ نفي الغير المنفي من نو
المراد بالنفي ما يفيده كلمة ليس وغير المنفي ما يفيد عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس والضمير في قوله
لما ذكر في الاسئلة مما اضيف اليه لفظ غير فالحاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس في الدار غير زيد
هو انه ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه الذي هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليست
من هذا القبيل وكذا مرادهم بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل اخر غير كل واحد

في اعداد هذه العشرة وظاهر ان شيئا من احاد هذه العشرة ليس مغايرا للكل واحد منها ضرورة كونه

بعض بعضها هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام **قوله** والا لزم اي لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما

ذكرنا من نفي المغايرة من نوعيه بل كان المراد نفي المغايرة مطلقا لزم انه لا يخفى ثوب زيد والامتعة

التي في الدار بغيره وهو ممالم يقل به احد فضلا عن هؤلاء القائلين **قوله** بمعنى انه لا يجوز عدم احدهما

مع وجود الاخر وذكر لما تقرر عندهم من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه **قوله** جاز انفكاكهما في حيز ضرورة امتناع

او عدم في الجنس وان لم يجز انفكاكهما في العدم لكنه جاز انفكاكهما في الحيز ضرورة امتناع

تداخل احدهما في الاخر **قوله** لقرب احدهما من الاخر يعني ان امتناع عدم احدهما مع وجود الاخر

لا يتأتى الا بان يكون احدهما قريبا من الاخر بان يترتب عليه هذا الامتناع والموجب لهذا القرب

ليس الا علاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة كما في الجسمين المفروضين فانها لا توجب هذا

القرب قطعا **قوله** اذ لا يجوز ان يتعقل البارئ تعالى معدوما او متحيزا بدونه اما يتعقل العالم

كذلك اي لا يجوز ان يتعقل وجود العالم بدون وجود البارئ تعالى وهو ظ وكذا لا يجوز ان يتعقل

وجود الحيز البارئ تعالى ولا يتعقل وجوده للعالم ضرورة كون العالم متحيزا فلا يتعقل بدونه

البارئ تعالى وبين العالم انفكاك في الحيز بالمعنى الذي اعتبره المحقق وانما تحقق لا انفكاك

بينهما في الحيز بالمعنى الذي قرره من تغير التعريف لادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين

وهو عدم كونهما متحدين في الحيز فما لا مجال له ههنا اذ بناء قوله قدس سره على حمل الانفكاك

في الحيز بالمعنى الذي قرره المحقق لا على الغير للتعريف لادخال الجسمين القديمين ولذا لم

يرض الشارح المحقق لادخالهما بهذا الوجه فقال قلت النقض غير وارد فلا يتوجه عليه قده

ما اورده

ما اورده وحاصله ان البارئ تعالى ينفك عن العالم في الحيز بالمعنى الذي سبق في ادخال

الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين وهو عدم الاتحاد في الحيز **قوله** لجواز تعقل وجود كل منهما

بدون الاخر وهذا الكلام منه قدس سره مناف بظاهره لما حققه قدس سره في حاشية شرح المختصر من

انه لا يمكن تصور ارتفاع الجزء مع بقاء الكل بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء ملزومه

فانه يجب ههنا هو المقصود في التصور واما في الجزء والكل فحكما هاهنا واحد والخبث ذكره هو ان عدم

الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك ضرورة امتناع تصور شيء منفكا عن نفسه بخلاف

اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما **قوله** ويشبه ان يكون مراد الشيخ

التعريف لكرهه ذلك بان يريد بصحة عدم احدهما مع وجود الاخر عدم استلزام عدمه فلا يرد

على تعريف الشيخ النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف بل انما

يرد النقض عليه بخروج الصانع والعالم وخروج جميع اللوازم وملزوماتها وهذا النقض مشترك الورود

على تعريف الشيخ والتعريف الذي غير اليه تعريف الشيخ فظهر انه لا وجه للتغيير **قوله** اندفع تلك النقوض

فان الاشارة الى العالم ليست بعين الاشارة الى الصانع وكذا الاشارة الى الملزوم ليست بعين

الاشارة الى لوازمه لكنه يبقى النقض بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين فان الاشارة الى الكل

ليست بعين الاشارة الى كل واحد من اجزائه وبخروج الصفة والموصوف فان الاشارة الى احدهما

عين الاشارة الى الاخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان الجوهر وصفاته لو صارا مشارا اليهما كانتا

متحدين في الاشارة **قوله** ولا يبطل اي لا يبطل بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين لان الغرض

ههنا من هذا التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم لزوم كل صفة من الله قد ثبتنا متغايرة

لم يتبع ولا مدخل لهذا الفرض لعدم كون الجزء والكل متغايرين اذ لا جزء للصانع حتى يلزم كونه
قديما ويلزم منه تعدد القدماء قوله فكيف يقولون بعدم مغايرة الجزء للكل يعني انهم اذا لم يقولوا بعدم
المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما من الاخر وكانوا يشنعون على الشيخ بقوله بعدم
المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل مع بعد احدهما عن الاخر وتسلط
هذا منهم وقوعهم في معرض التشنيع انهم لا باعث لهم على هذا القول اذ لا جزء للواجب عندهم ايضا
كسائر المتكلمين حتى يلزم من مغايرته له تعدد القدماء قوله لا يتشبث بذلك فان القول بزيادة
الصفات وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم يكن تلك الصفات مغايرة للذات
بحسب هذا الاصطلاح فلا فائدة في هذا الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله في المسائل الاعتقادية
قوله وبرهنوا انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء وظاهر هذا اللزوم انما يتاتى على تقدير القول بعدم اتحاد
لان المشتق لا اتحاد بينها مع كونها في الوجود لا يستلزم فيها تعدد الموجودات القديمة قوله والا كان الشيء
محجوبا عن ذلك اي لزم تعدد القدماء بنفي التعدد اي يقولون انها وان كانت قديمة لكنها ليست متعددة
وانما يلزم تعددها لو كانت متغايرة للموصوف وليست كذلك قوله لا انهم قدماء مستقلة بذواتها
قالوا ان الله جوهر واحد له ثلثة اقانيم هي الوجود والحياة والعلم واراد بالجوهر القائم بنفسه
وبالاقنوم الصفة وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى عيسى عم وظاهره المنتقل من ذات الى
اخرى يكون ذاتا مستقلة لا صفة قائمة بغيرها قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم
زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وذلك لانه لا يلزم من القول
بزيادتها او قدمها القول بقدم العالم ولا من القول بعدم زيادتها مخالفة النصوص القاطعة





الدلالة على كونه تع عالما قادرا مشتملا على ما ظهر عليك سابقا قوله قال الصنع واوحى ربك
الى النحل فذكر المفسرون الوحي بمعنى الالهام والمعنى الهمها وقذف في انفسها فهمه ومن افعالها
العجيبة انها تبني بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا تزيد بعضها على بعض وفي العقلاء من البشر
لا يمكنهم بناء مثل هذه البيوت الا بالالات والادوات من المسطرة والپركال واختيار المسدس
لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بين المسدسات خلل وفرج كما يقع بين المدورات
وسائر المضلعات على ما تقرر في علم الهندسة ومنها انه يكون بينها رئيس نافذ الحكم على سائرها هم
تخدمونه وتحملونه ومنها انها اذا نفرت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع اخر واذا ارادوا العود
الى وكرها ضربوا الطبول والملاهي والالات الموسيقية فبعد سماع تلك الالحان تعود الى وكرها وامثال
الاعاجيب يشاهد منها كثيرا كما شاهدها الراقم الى فقلو قال المصنف بجميع المعلومات اي بجميع ما من شانه ان
المعلوم او بجميع المفهومات قوله اما علم بعضه اي بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات فلما سبق من دلالة
الافعال المتقنة السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة والنفس التي يرشد اليها علم التشريح
فان هذه الافعال مع ما فيه من دقائق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها
بها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان لا يحيط بذوات المصنوعات والى هذا اشار الله سبحانه وتعالى بقوله وعلمه
الكامل وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان الافعال المتقنة لا تدل الا على علمه تع على هذه الافعال
ولا يدل على علمه بجميع افعاله ولا على افعال غيره ان قيل به قوله فانه يعلم انه هو الذي يعلم بعضها ان العلم
بالشيء يستلزم نحو العلم بذلك الشيء على اي انه هو الذي يعلم ذلك الشيء والعلم بانه هو الذي
يعلم ذلك الشيء علم له بذاته ولكونه عالما بذلك الشيء على ما يشهد به الفطرة السليمة قوله وهذا انما وافق

اي حق العلم بالشيء مستقر ما لكون العالم به عالما بانه هو الذي يعلم ذكر الشيخ مما وافق فيه الفلاسفة
ثم المتكلمين وصرح به الشيخان ايضا ويشهد به الفطرة السليمة قوله هذا هو النهج الملائم لهذا المقام
اي الطريق الذي سلكناه في اثبات علمه تعالى بذاته وبجميع ما يغايره هو الطريق الملائم لمقام اثبات
علمه تعالى بجميع المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته عما يتوجه على سائر التي سلكوا فيها قوله وشنعته
عليهم بانه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها قال
الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والمستقبل والماضي
فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر
انتهى وحقق العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض بقوله واعلم ان هذه
شبيهة بما قاله الفقهاء الاقدمون كالحوادث وما يجري مجراها واجاب صاحب المحاكمات عن هذا الاعتراض
بان هذا السؤال وارد على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون منفيا لو كان
علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح به الشيخ هنا واما ادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يكون الا بالات جسمانية ثم بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة
الى الواجب تعالى انتهى وقال سابقا والحاصل ان الموجود من الازل الى الابد معلوم لله تعالى
كل في وقته وكما ان ... فهي بالنسبة اليه معلوم ... ينبغي ان يحقق هذا المقام
ويحترز ... الاوهام انتهى قوله بناء على ما اشتهر بين المتأخرين ... وادخل في قوام
الشخص فعلى هذا ... الاشخاص مختلفة بالحقيقة المخصصة بكل منها فادراكها بحقائقها
وذواتها الا ... ادراك تلك التشخصات الداخلة فيها وتلك التشخصات في الماديات تكون مادية



لا محالة ضرورة امتناع تعلق المجردات المدركة بالعقل متميزة للماديات المحسوسة باحدى الحواس ولما
لم يكن بماهيات كلية فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل فيلزم انه لا يحصل العلم بالماديات العالية
المنزهة عن المادة وشوائبها فهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية
ومراده رحمه الله بيان ان هذا الحمل على ما اشتهر من ان التشخص جزء ... للتشخص ماديا وغيره ذي نوع
هو ان الحاملين كلامهم على عدم علمه تعالى ببعض المعلومات جعلوا هذا القول الذي اشتهر منهم سببا لهذا الحمل
لان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول بخصوصه كما زعمه بعض الناظرين قوله فالتشخص للنوع
اذ لو كان له نوع كان امتيازه عن سائر التشخصات بتشخص اخر فذلك ... بعينه باخر وهكذا فيدور
او يتسلسل قوله لا امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية فيمكن ادراك كل منها
بطريق التعقل وكذا الحال اذا كان امتيازه بنحو الوجود الخاص فان كل واحد من تلك العوارض
او ما يشبهه عندهم على ما صرح به الشيخ وكذا الوجود الخاص قوله يعني ان هذا ... الوجود اي لا يجمع
الوجود ينضم الى الماهية حتى يحصل تشخصها قال العلامة في حاشية على شرح الاشارات والذي يقتضيه
ان الماهية ان كانت مجردة فنوعها منحصر في الفرد وان كانت مادية فتختلف اشخاصها بحسب اختلاف
الاستعداد وتخصصه يعني ان كل استعداد خاص يفيض على وجود تلك الماهية مقارنا باعراض و...
مخصوص لا بمعنى ان تلك الاعراض في البداية ينضم الى الماهية الكلية فيحصل ... وتشخص العرض ...
على تشخص الاعراض فتشخص الماهية بعين وجودها بالذات وبها بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه
الاستعداد المخصوص هو ممتاز به عن الافراد لكونه وجودا مخصوصا باستعداد اخر و...
تلك الاعراض فقد يسمى مشخصة بمعنى انها علامات التشخص وعلامات لا بمعنى انها علة التشخص واعتبارها



ولا لذلك يشتبه علينا عند قبول الاعتراض **قوله** فانا جواهر واعراض داخلة في احد المقولات
فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حيث قالوا في التعليم الاول ولا يستطيع ان يذكر ذلك نبينا فاخرجها
عنها **قوله** وبينه الشيخ بان نسبة الكل الى جميع جزئياته سواء قال صاحب المحاكمات المراد ان الراي الكلي نسبته الى
سائر الجزئيات على السوية فلا يتخصص مراد جزئي بارادة الكلية فلابد من ارادة اخرى جزئية ولكن كما ان
الارادة الكلية تتوقف على الشوق الكلي كانت الارادة الجزئية تتوقف على الشوق الجزئي فكما انه لا ينبعث
من الارادة الكلية ارادة جزئية كذلك لا ينبعث من الشوق الكلي الا شوق كلي لا شوق جزئي والمراد بالراي
الكلي الارادة الكلية والشوق الكلي **قوله** وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة انما قال في ذلك ربما لعدم
كونها محلا لابد منها وذكر البعض هو الامام الرازي زعما منهم ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسي
انه ذلك لم يذهب اليه احد قبله فان الجسم عند الشيخ ان يكون في انفسها علم ذاتي بمشابهتها بهوا انه لها
معا بل مذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة بعضهم عنا صورة جسمانية على مادة الفلك
فيتقوم بها وبها يدرك الجزئيات الجسم الفلك ويحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي مبدا حركتها
قوة وباعتبار اخر صورة كما في نفوسنا وابداننا بعينها **قوله** يصح صدوره عن راي كلي وذلك لان
جزئيات هذا النوع لا تفاوت بينها بخصوص كما هو في الواقع فلا يكون نسبة الراي اليها على السوية
كما لا يخفى **قوله** ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض يجمع افراد انه يصح عنده صدور
المعلول الذي لا مثل له من نوعه عن راي كلي فيتعقل انه يصح صدور كل شخص من النوع بالاختيار
بلا حاجة في ذلك الى تعقل الشيء على الوجه الجزئي اذ من البين ان كل معروض مع عارضه ما تعقل بكنهه
الذي هو مجموع الماهيتين الكليتين اعني ماهية المعروض وماهية العارض حتى يكون هذا المركب

منحصرا في فرد في الواقع لا يكون لهذا المركب من هذا المعروض والعارض مثل من نوعه فيصح صدور
هذا الفرد من هذا الراي الكلي كما يصح صدور الشيء عن العقل الفعال عن الراي الكلي المنحصر فيهما فلا شك
ان كل معلول له ماهية كلية معروضة لماهية كلية اخرى صارتا منحصرتين في الواقع في ذلك المعلول فيصح
صدوره عن الفاعل باعتبار تعقل الماهية المنحصرة في نوعها فيه **قوله** على انه لا فرق بين المنحصر في الفرد والغير
المنحصر فيه في هذا الحكم قال في حاشية شرح التجريد اذا جوز تم صدور الشيء عن تعقل نوعه المنحصر فيه فلم لا
يجوز ان يصدر عن تعقل كلي عرضي منحصر فيه واذا لم يكن نوعه منحصرا فيه فذكر الفرد وما الفرق بين النوع
المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوز تم صدور المعلول عن تعقل الاول دون الثاني لابد لذلك
من دليل **قوله** ويمكن التوفيق بين كلاميهم اعني قولهم ان الراي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وقولهم
ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن راي كلي **قوله** ولكن ينبغي انه يمكن في الفلك تعقل
جزئيات الحركة قال في حاشية التجريد وما قيل في الجواب ان النفس مع الارادة الكلية امر فارد والعلة
الفارقة ما لم ينضم اليها امر غير فارق يستحيل ان يقتضي امر غير فارق والا يلزم تخلف المعلول عن العلة
لابد في ذلك بل هو قليل الفرق **قوله** وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات فيكون علمه بها على حقيقة
وهذا بناء في كون علمه تعالى ازليا وكون المعلومات حادثة **قوله** فظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك وهي ان
واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته فيوجبه عقلا لذاته انه يعقل الكثرة وجاءت الكثرة لازمة متأخرة
لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب كثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة
لا تثلم الوحدة والاول تعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك الكثرة الاسماء لكن لا
تاثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى وذلك كالوحدة فانها ابعد الاشياء عن الكثرة مع انها نصف



المعلول الاول الصادر عنه تع لكونه حاضرا عنده تع ثم قوله بل يكاد ان يكون مصادرة فانه بمنزلة قوله
انا لو نكر علمه تع بالسلسلة العقول ليس علمه تع بمعلوله الاول اياه وهو المدعى قوله اذ المعلول الاول باعتبار الثلث وجه
وجوبه بنفسه ووجوبه بعلته وامكانه لذاته علة للمعلولات الثلث المتباينة في الوجود وهو العقل الثاني
عنه باعتبار وجوده والفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه
لوجوده الواجب لذاته قوله فالعقل متحد في الوجود فيه لكن لا اتحادها بالذات وعدم تكون الاعتبارات الثلث
عليها اي زمانه قوله وليست تلك لا بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته وذلك لما تقرر عندهم امتناع
نحو الواحد الحقيقي مصدرا بذاته لامور متكثرة قوله فلا يجري فيها المقدمة مطلقا وهي ان العاقل لابد
في ادراك ما يصدر عنه ذاته لذاته الى صور زائدة وذلك الصادر قوله في العلم والقدرة والارادة فيتوقف
عليها الاختيار اي يتوقف عليها الصدور بالاختيار فان الكلام الاولي في نفس الاختيار في العبارة مسامحة
وبما قررنا ظهر ان ما قيل انه يظهر من كلامه هنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على القدرة وهو مناف
لما تقرر عندهم من ان الصفات الثبوتية منحصرة في السبعة ومناف ايضا لما يظهر من كلام الشارح من كون القدرة
والاختيار صفة واحدة توهم لا يعبأ به قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علمه تعالى اما وجوده فلان
تعلق العلم بالكلية المحض بديهية واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلكون علمه تع ازليا وهذه الوجود
الازلية العلمية لكن ثبتها لا ينافي كونها صفة للواجب فازليتها ازلية للعالم وقدم له وقد ثبت كونها دائما
قوله انه يعلم بعلم البسيط الاجمالي جميع الاشياء واللازم منه ليس الا تحقق الحوادث موجودة في علمه بوجود
واحد بسيط فتعلق ان ذلك الوجود الواحد بعينه علمه تع بالحوادث فازليته وجودها في علمه توهم ازلية صفة
لا ازلية العالم قوله وذلك العلم مبدا الوجود التفصيلي وفيه ما يقال ان صدور الحوادث المتعددة في الوجود

عندنا



عنده تع بالاختيار يقتضي تحقق واحد منها معلوما بخصوصه فلابد لكل منها من وجود مغاير لوجود ما
سواه فكل منها معلوم بعلم بسيط لا يستلزم ولا يغني من وجوده وجه الدفع ظاهر قوله فيلزم ان يكون قبل هذا
الوجود وجود اخر اي فيلزم ان يكون الممكن الموجود بهذا الوجود الا في العلم موجودا في علمه بوجود اخر قوله
وينتهي الى وجود واجب وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا مختارا بالنسبة الى
ذلك الوجود وهو محال قوله واعلم ان ما ذكرناه من كون الممكنات موجودة في علمه تع وكون وجودها فيه يعني علمه بها قوله
ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا او ذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة لصورة
متالفة من صور الاجزاء مجملة وتنفصل اليها عند تدقيق النظر ونظيره من الاحساسات اذ يرى جماعة
دفعة واحدة برؤية واحدة من غير تحديق البصر اليها قوله وعلم بالفعل بجميع المعلومات ضرورة حصول صورة
كل واحدة منها عند المدرك في ضمن صورة الكل المتالفة من صورها قوله من التمثيل الذي ذكروه من حال
المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فالعلم الاجمالي بعلم من علم مسئلة ثم تسئل عنها فانه يحضر الجواب
الذي هو تلك المسئلة في ذهنه دفعة قال الشارح الجديد للتجريد فليس ذلك بالقوة المحضة فانه عنده حالة بسيطة
هي مبدا تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر
فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها انتهى قوله
فانه لو فرضنا ان الامر في المثال كذلك اي لو فرضنا انه يعلم المجيب بالتفاصيل التي في ضمن المسئلة علم بالقوة فليس
الحال في الممثل له كذلك لانه الغرض من التمثيل توضيح الممثل له وتقريب الى الفهم وذلك يحصل بالمناسبة
في الجملة ولا يجب فيه المطابقة واشار بقوله لو فرضنا قوله ينبادر الى الفهم لان العلم المتعلق بتفاصيل
المسئلة علم بالفعل ايضا فان هذا المثال مطابق للممثل له في الواقع وتوهم بعض المتاخرين ان كلهم فاسد

قوله وقد حقق ذلك اى وقد حقق نحو العلم الاجمالى علما بالفعل فى الكتب العقلية فلا يعبأ
بما يتبادر الى الوهم من كونه علما بالقوة القريبة من الفعل او وقد حقق نحو الغرض من المثال بهذا النحو صحيح و
الاثبات خلاف ... فالحرى بذكر لاثبات القاعدة قوله اى قائمة بانفسها او بذاتها اى انها قائمة
بحيث وجودها فى علمه تعالى بانفسها او بذاتها ضرورة احتياج نحو وجودها فيه يعنى على الذى هو عين ذاته تعالى
على هذا المذهب قوله وهو فى هذا الوجود متحد فلا يلزم من قيامها بحيث الوجود بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية
قوله من الفرق بين القيام بالفعل والحصول فيه قال الشارح جديد ان الحصول الشى فى الذهن لا يوجب اتصاف
الذهن به كما ان حصول الشى فى المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول فى الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بما
يحصل فيه وانما الموجب لاتصاف شىء بشىء هو قيامه به لا حصوله فيه ثم قال وبهذا التحقيق يندفع الاشكال القوى
يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا باشباحها فى الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد
فى الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود فى الذهن وهو معلوم وكلى وجوهر ...
الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وثانيهما موجود فى الخارج وهو علم جزئى
وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود فى الذهن هو الذى شبح قائم بالذهن اذ المراد
بوجود امر فى الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم والموجود
فى الخارج هو الشبح القائم بالذهن المتشخص الموجود فى الخارج فهو بعينه جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا
اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها فى الذهن فيشكل ان الموجود فى الخارج الذى هو علم و
جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس لنا على هذا الطريق الا مفهوم الحيوان الذى هو موجود فى الذهن
وقائم به ومعلوم فيه وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل فى الذهن فهنا يقوم بالذهن كيفية

نفسانية



نفسانية هو العلم بهذا المفهوم ثم هو عرض وجزئى لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخص بتشخصات
ذهنية وهو موجود فى الخارج واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الذى حصل فى الذهن وهو كلى وجوهر
ومعلوم انتهى وحاصل القدح الذى اورده الشارح فى حاشيته عليه هو ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من
بيانه بالدليل قوله وقد حمل على ما ذكرناه دفع ما يقال ان الذهاب الى هذا الاحتمال انما يتيسر لو لم يكن
هذا الاحتمال منفردا وفيه وكيف لك وجه الدفع ان القدح فيه ليس بكونه باطلا غير محتمل بل لكونه دعوى
بلا دليل والقدح بهذا الوجه لا يقدح فى احتمال الذهاب اليه قوله ولا تعلق قائمة به فلا يلزم ان يكون
له تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته ولا ان يكون فاعلا وقابلا بالنسبة الى شىء واحد قوله ولا يلزم حمل
للمثل الافلاطونية على ما ذكر اى على الممكنات الموجودة فى علمه تعالى اى على صورها الحاصلة فى علمه حتى يلزم
من قول الحكماء بوجود الممكنات فى علمه تعالى قائمة بنفسها قولهم بالمثل مع كونهم نافين لها وذلك لان
المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة فى الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة فى شعور من المشاعر
وهذه صور غير موجودة فى الخارج حاصلة فى علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها قوله والدليل الذى ذكره
فى نفيها اه اشارة الى دفع ما يتوهم ان الممكنات الموجودة فى علمه تعالى القائم بانفسها وان كانت مغايرة
للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذى ابطل به الحكماء المثل الافلاطونية يجرى فى ابطالها ايضا
فلا يمكن اجراء هذا الاحتمال الذى ابداه بعض المتأخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع
ان جريانه فيها انما يتاتى اذا قيل بوجود صورها فى علمه تعالى وجودا عينيا اما اذا قيل بوجودها فيه
وجودا ذهنيا فلا قوله وهذا اقرب مما قيل ان علمه تعالى اى ما قلنا من ان علمه تعالى بالممكنات يكون بالموجودة
فى علمه الذى هو عين ذاته غير قائم به اقرب الى التحقيق مما قيل ان علمه بها منطو فى علمه بذاته بمعنى

ان علمه تعالى بذاته علم اجمالي بما لان العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول اجمالا قوله فذلكه بعض الى
ان يكون العلم باحد المتضايفين بعينه لا علاقة قطعيا ان يحصل معه وموجبه لكون العلم بالعلة بعينه علما
بالمعلول لسوى تضايف المشهور الذى بينهما وكونه موجبا لذلك يقتضى الا يكون العلم باحد المتضايفين بعينه
المشهور مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلولية او لا يكون علما بالمتضايف الاخر فهو بعينه
كما لا يخفى قوله لو سلم انه كذلك اشارة الى منع بعينية العلم بالعلة العلم بالمعلول لاتباينهما والعلم
بالمتباينين لا يجب ان يكون بعينه العلم بالمباين الاخر قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام لجواز
ان واحد امورا متكثرة قوله وعلمه بذاته على ما هي عليه اى علم الاحوال التى ذاته عليها تلك الاحوال في
الواقع قوله يمكن ان تعالى من جملته اى يمكن ذلك بغير حاجة الى كون ذاته علة له قوله وفيما تقدم نما
اليه سابقا ان القول بان هذا الوجوه لها زمى باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود
خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف ظاهر لا ترتضيه الفطرة السليمة قوله وحصول الشىء عند نفسه يستلزم
مغايرة وذلك لان الحصول نسبة فلا يتحقق الا بين امرين متغايرين قوله بل يكفى مع اعتبار قيد
على ما بيّنا انه هذا اذا كان المغايرة باعتبار القيد في جانب العالم والثانى اذا كان باعتباره في جانب المعلوم
والحاصل ان حصول الوجود نفسه يتوقف على كونه مغاير النفس وكونه مغايرا للنفس يتوقف على اعتبار
القيد فحصوله عند نفسه على نفسه يتوقف على اعتبار القيد وقد انحرف هاهنا بعض الناظرين
وقال ما بان قوله والتعبير بعدم الغيبة لا يجدى اى تعبير الحصول بعدم الغيبة لا يجدى في عدم استلزام
المغايرة لان عدم الغيبة نسبة ايضا كالحصول فيستلزم المغايرة قوله وعدم الغيبة نفى للنسبة ونفى النسبة قد يكون
بعدم ان غيبته شىء عن شىء نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حصوله عنده كذلك





باوكير

بقى لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء
المحمول عنه كذلك بانتفاء الموضوع قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو لازم لذاته وكذا
لزعمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك فهو انما يفعل بقصد وميل في فلا يختار ايجاد الشىء ولا يميل اليه
الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى من تركه فيكون بالايجاد
محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها وكماله فيكون ناقصا في ذاته مستكملا بغيره تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاجابت عنه الاشاعرة وبعض
المعتزلة بانا لا نسلم ان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بل
يجوز ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح يدعو اليه وتمسكوا في هذا المقام بمثل العطشان ورغيفى الجائع
وطريقى الهارب من السبع المتساويين في جميع الجهات التى يتعلق بها الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح
بلا مرجح والترجح بلا مرجح وقالوا ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب مرجح من خارج
ضرورى البطلان واما الترجيح بلا مرجح اى من غير داع فليس بمحال بل المؤثر اذا كان مختارا فله ان يرجح
بارادته اى مقدور شاء ولا يحتاج في تلك الارادة الى ارادة اخرى والا لتسلسل قوله ومقدم
الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع وذلك لان مشية الفعل الذى هو الجود
والجود لازمة لذاته تعالى الذى هو الخير والجواد المطلق كما صرحوا به قوله وصدق الشرطية
لا يستلزم صدق طرفيها اشارة الى دفع ما يتوهم ان كونه تعالى قادرا بالمعنى المذكور ينافى عدم صدق
مقدم الشرطية الثانية لان صدق الشرطية يكون بصدق طرفيها ووجه الدفع ان صدق الشرطية لا يكون بصدق
طرفيها بل قد يصدق مع كذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا قوله ودوام الفعل و
امتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار اشارة الى رد ما اورده المتكلمون عليهم ان كونه

لازم الفعل ويمتنع الترك بناء على كونه مختارا بل يوجب ذلك كونه موجبا **قوله** كما ان
العاقل ما دام عاقلا يقبض ببنيه قال الامام حجة الاسلام انما هو الملحق بافعال الطبيعة في كونه
ضروريا كحرق النار فانه عند وقوعه على وجه الجبر طرفي الافعال الطبيعية **قوله** فالطفل بمعنى كان
على يعني ذاته ويكون عالما بكون الفعل خيرا لعصا ويكون الترك مستلزما للعدم **قوله** لان المقتضي
للقدرية هو الذات وذلك لوجوب استناد صفاته الى ذاته واستناده مدخلية الغير في شيء منها وصح
للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية **قوله** فاذا ثبت
قدرته في البعض ثبت في الكل اه وذلك لان نسبة الذات المقتضية للقدرة الى جميع الممكنات على
في المعدومات لا ثبوت لها اصلا بل هي منفيات محضة لا تمايز فيها بوجه فلا يتصور ان يكون
خصوصية بعض المعدومات مانعة من تعلق القدرة كما يقوله المعتزلة فاذا ثبت قدرته في بعض
الممكنات على ما يقتضيه كونه قادرا ثبت في الكل **قوله** ولان الامكان الذي هو علة الاحتياج
الى الفاعل مشترك بين جميع الممكنات فان الممكن الا وهو محتاج في وجوده الى علة فعلته اما
واجب لذاته او منتهية اليه دفعا للدور او التسلسل وقد ثبت في موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار
فيكون قادرا على جميع الممكنات اما اقتداره على الممكن الذي هو معلول له بلا واسطة فظاهر واما
اقتداره على الممكن الذي ينتهي اليه تعالى فلان اقتداره على علته اقتدار له تعالى عليه فان وجوده
وعدمه يتبع علته وعدمها فاذا كان وجودها وعدمها مقدورين له تعالى كان وجوده وعدمه
ايضا مقدورين له وهو ظاهر وينبغي ان يعلم ان بناء هذا القول على كون جميع ما سواه تعالى وصفاته
العلى حادثا فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب ثم يصدر عنه البعض

الآخر



الاخر بالاختيار انتهى وذلك لان الصادر بالايجاب يكون قديما فهو مناف لحدوث العالم **قوله**
ولان العجز عن البعض نقص يعني انه تعالى لو لم يكن قادرا على جميع الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة
لعدم جواز صدوره وذكر البعض عنه تعالى ايجابا لما مر من منافاته حدوث العالم **قوله** لكن اثبات ارسال
الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة حاصله ان عدم توقف ارسال الرسول على شمول قدرته
بجميع المقدورات لا يكفي فيه اثبات هذه المطالب بل لا بد في ذلك من علمنا بارسال الرسول وهذا العلم لا يحصل
الا بالعلم بكون قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات فاثبات شمول القدرة اعني تحصيل العلم به لو كان
بالادلة السمعية التي هي متوقفة على اثبات ارسال الرسول المتوقف على العلم بشمول القدرة لكان اثباتا
للشيء بنفسه وهو باطل قطعا **قوله** اذ لا دليل لنا دفع لما يقال ان اثبات كون المعجزة فعل الله تعالى لا يتوقف
على اثبات شمول القدرة بل يكفي في ذلك اثبات كونها فعل الله ومقدورا له ووجه الدفع ان اثبات كون المعجزة
فعل الله ومقدورا له اي صادرا عنه بالاختيار لا يتاتى الا في ضمن اثبات شمول القدرة اذ لم يوجد دليل
مختص باثبات كونها فعل الله ومقدورا له ومجرد احتمال وجود ذلك الدليل لا يجدي بل لا بد من تحققه
والتشبث به وشأنه بقوله ومقدورا له لان مجرد كون المعجزة فعل الله لا يكفي في كونها تصديقا للرسول
في دعوى رسالته بل لا بد في ذلك من كونها مقدورا له تعالى وصادرا عنه تعالى بالاختيار فان الافعال
الاضطرارية لا دلالة فيها على التصديق كما لا يخفى **قوله** خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه مريد
لما امر به من الخيرات والطاعات والايمان وكاره لما يضاده من الشرور والمعاصي والكفر **قوله** الاول
ان الشرور والمعاصي غير مامور بها حاصله انه ليس شيء من الشرور والمعاصي مامورا به بل المامور
به انما هو الخيرات والطاعات فلا يكون الشرور والمعاصي مرادة له تعالى بل يكون مراده الخيرات والطاعات

لان الارادة اما مدلول الامر على ما زعمه بعض المعتزلة من ان الامر هو ارادة الفعل او لازمه
على ما ذهب اليه الاخرون منهم زعما منهم ان الامر بخلاف ما يريده سفه وعلى التقديرين يلزم من عدم كونهما
مرادين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كون ضدهما اعني الخيرات والطاعات مامورا بهما يستلزم
كونهما مرادين وكونهما مرادين يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مرادين ضرورة امتناع كون
الضد مرادين معا وبما قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اورد عليه من انه اراد ان يستدل من نفي كون
الشرور والمعاصي مامورا بها على عدم كونهما مرادا بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر
انتفاؤها وهو ظاهر فوجب ان يقول بدل قوله او لازمه او ملزومه حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر
انتفاء الملزوم الذي هو الارادة وان يترك قوله او لازمه لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم
اللازم **قوله** والرضا هو الارادة اجيب عنه بان الاظهر ان الرضا هو ترك الاعتراض على من يريد الكفر
للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس مامورا بارادة
بل هو مامور بترك الاعتراض عليها فالرضا عدم ترك الاعتراض غير الارادة **قوله** ومع قطع النظر
عن ذلك اي عن نفي خلق المعاصي مصالح لا حسنا ولا قبحا عقليين بعينها فان كون خلق المعاصي
انما هو على كون حسنها وقبحها عقليين كما ذهب اليه المعتزلة فانه حينئذ يكون خلق المعاصي متصفا
بالقبح في نفسه مع قطع النظر عن اعتبار الشارع اياه قبيحا ويكون خالقه مستحقا للذم فيكون منكرا
ونحن معشر الاشاعرة لا نقول بكونهما عقليين بل هما شرعيان عندنا حاصلان بامر الشارع ونهيه
النهي او لا يجب عليه تعالى فعل شيء من الاشياء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حتى لو عكس الامر في الحسن
والقبح لانعكس حالهما **قوله** قلت ويلزم ان يكون العبد وذلك لانه لا شك ان الاتيان بما يرضي الامر



يا رب يسر ولا تعسر انك على كل شيء قدير



طاعة فلو كان الامر مغايرا للارادة وكان الطاعة هو الاتيان بما امر به المطاع لا ما اراده
لزم ان يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا فان العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يريده ويرضى
الامر وهو يوجب كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا للامر بالمامور به لعدم اتيانه بالمامور
ومع انه خالفه لعدم اتيانه بما امر به وهو يوجب كونه عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اتى بما يريده
ويرضى السيد **قوله** ولا شك انه لو علم السلطان اي كما يلزم في المثال المذكور على هذا ان يكون المطيع عاصيا
والعاصي مطيعا يلزم ايضا ان لا يكون اعتذار السيد في صورة مخالفة العبد امره اعتذارا
صحيحا وذلك لان هذا الاعتذار مبني على ان يكون مخالفة امره مخالفة لرضاه فلو علم السلطان
ان رضاه في المخالفة لا عتقد انه مطيع لسيده لا مخالف فلا يقوم له عذر لان للسلطان ان يقول
انه لم يات بما امرت به لان رضاك في عدم اتيانه به **قوله** يمكن ان يقال ان الامر مراد او حاصل
ان كون الامر مغايرا للارادة وكون الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده لا يستلزم
كون المطيع عاصيا وكون العاصي مطيعا وذلك لان الامر نوعان احدهما تكويني يتعلق بوجود جميع
الكائنات المامورة بالتكوين والحدوث كقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والاخر
تشريعي تدويني وهو الامر الذي كلف به العباد بالايمان والطاعات وعليه مدار الثواب والعقاب
فتحقيق الجواب عنه الثالث ان الطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر التدويني والرضا الذي هو ترك اللوم
يترتب على هذا الامر وان الامر التكويني اذا خالفه واما اذا وافقه كان المامور به بالايجاب الالهي
به فيترتب عليه الرضا ايضا فحينئذ لا يلزم كون الكافر والعاصي الاتيين بالكفر والعصيان المامور بهما بالامر
التكويني مطيعين ولا يكون العبد في المثال المذكور مطيعا لعدم اتيانه بما امر بالامر التدويني

التكليف الذي يترتب عليه الرضا فتأمل قوله كما يقول المعتزلة قالوا الكلام اسم للأصوات والحروف
غير قائمة بذاته بل يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي عليه السلام او غيره كشجرة
موسى ثم معنى كونه تعالى متكلما خلقه وايجاده هذه الأصوات والحروف في الغير قوله لأنه خلاف النصوص
فان النصوص واقعة في كونه تعالى متكلما وصرف تلك النصوص عن ظواهرها التي هي قيام الكلام بذاته تعالى
وحملها على كونه تعالى موجدا في الغير مما لا ضرورة فيه اذ يصح حملها على ظواهرها على ما سبق بيانه انتهى
قوله للدلائل السمعية فان القرآن وكذا الحديث مملوء بحيث لا يمكن انكاره مثل وهو ... ولانا
بل كونه سميعا بصيرا مما علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام فلا حاجة الى الاستدلال كما هو حق
سائر الضروريات الدينية قوله وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات فانا اذا علمنا شيئا تاما
جليا ثم ابصرناه نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على
امر زائد هو الابصار وكذا حال السمع قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما ان فان ما ذكرناه
انما يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الآيات والأحاديث تأبى عن حملهما على العلم بالمسموعات والمبصرات
والادلة العقلية تدل على امتناع حملهما على الكيفيتين الحاصلتين المعروفتين وعقولنا قاصرة
قاصرة عن كشف حقيقتهما فلا بد لنا من هذا الاعتراف وبما قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما صرفا
عن معنييهما الحقيقيين لانتفاء الآلتين المعروفتين فيه تعالى والتعليل في الغير ثابت لهم ما لم يلزم
من نفيها نقص فلم لم يحمل السمع والبصر على ما يقوله الاشعري والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات
قوله فان علمنا عرض فان العرض هو الموجود القائم بالمتحيز على ما في المواقف محدث ضرورة كونه
صفة الحوادث محدثة قاصرة ضرورة عدم كونه جميع الاشياء معلوما لنا واستفاده من الغير هو المبدأ

المفيض





المفيض للعلوم كلها وعلمه تعالى قديم ضرورة استلزام كونه حادثا كونه تعالى ناقصا في الأزل
كاملا لا يستلزم فيما ... كونه تعالى ناقصا ... وذاتيا مستند الى ذاته تعالى لامتناع احتياجه في شيء
من صفات الكمال الى غيره ولم يتعرض لكونه جوهرا او عرضا لامتناع اتصافه بشيء من الجواهر والاعراض
عند المتكلمين فان الجوهر عندهم الحادث المتحيز بالذات اي المشار اليه بالاشارة الحسية بانه هاهنا او
هناك والعرض هو الحادث الحال في المتحيز بالذات وكل منهما يقتضي كون موصوفه متحيزا او مشارا
بالاشارة الحسية التي هي من خواص الجسم والجسماني المنزه عنها الواجب تعالى شانه قوله ولما كان وجود الواجب
وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية وذلك لانه لو كان كل واحد من الوجود والتعين جزءا حقيقيا ولو كان
له تعالى ماهية كلية وكان كل منهما او واحد منهما عين تلك الماهية لزم ان يكون المجموع الجزئي الحقيقي كليا
حقيقيا وانه ضروري البطلان وقيل فيه بيان فان كل كلي اذا لم يتعين بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله كما للعقل
اذ لم يتعين والفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا في فرده بل يكون ذا افراد انتهى اقول لا يخفى ان كون هذا
منافيا لما جعله بيانا له واعترافا بكونه تعالى ذا ماهية كلية وهو نقيض ما ادعاه الشيخ قوله والوجوب
والامكان لكانا من لوازم الماهية المشتركة الى تفصيل الدليل على ما ينبغي انه لو كان له تعالى مثل لكان هو
مشاركا له في الماهية وممتازا عنه بخصوصية ما فالوجوب والامكان اما ان يكونا من لوازم الماهية المشتركة
ومقتضاها فيلزم اشتراك الواجب والممكن في هذا المقتضي فهو اما الوجوب فيلزم كون الممكن واجبا او الامكان
فيلزم كون الواجب ممكنا او يكونا من لوازم الماهية مع الخصوصية بان يكون الوجوب لازما لمجموع الماهية و
الخصوصية التي بها امتاز الواجب عن الممكن المماثل له وكذا الامكان بالنظر الى الممكن المماثل له فيلزم كون الواجب
مركبا من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المميزة او لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب وتعينه قوله

ـه الاول فقد مرت الاشارة الى دليله في بيان المثال فان كون وجود الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم ان يكون
وجوب الوجود الذي هو جزء عارض للواجب غير مشترك بين اثنين قوله اما الاول فلاستحالة كون الشيء
فاعلا لنفسه لا بتمال لانه لزوم ذلك لجواز ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع
الملحوظ مع الارتباط لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط
والاجتماع اعني ذات الاشياء فقط من دون اعتبار وصف الاشيئية والانضمام والاشتداد في اللزوم
المذكور قوله واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا للغير يعني ان المراد بالمجموع هاهنا هو معروض
الهيئة الاجتماعية بدون الوصف فاحتياج هذا المجموع الى العلة المستقلة لا يكون الا في ذاته وباعتبار
اجزائه التي هي هذا او ذاك او فيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا للغير قطعا ومن هذا التقرير علم ان قوله
فتامل اشارة الى دفع هذا الوجه وعدم خطئه بدون التامل التام لا انه يريد منع لزوم كون الواجب
على التقدير معلولا للغير مستندا بان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزائه ولا يلزم من احتياج الكل احتياج
احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء كانت تركيبه من الواجبين او الممكنين محتاج الى الاجزاء مع استحالة احتياج
الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل او لا انتهى وذلك لانا نقول بان احتياج الكل مستلزم
لاحتياج الجزء مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء المادية من غير اعتبار امر اخر معها
احتياج في وجوده الى الفاعل انما هو لاحتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها في الوجود اليه على ما يحكم به بداهة العقل
قوله والثاني قد اشير في الاية فانه في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل عقلي على حصر
فيه تلخيص على ما يجري به الشيء قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف اه يعني كما انه يجوز ان يتفقا
كذلك يجوز ان يختلفا لان التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواز كاف في اثبات المطلوب من غير حاجة الى الابطال





جواز الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما قال السيد السند في حاشية شرح
حكمة العين لاخفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يكون للاخر ارادة سكونه
في ذلك الوقت اولا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع له من ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وكذا
الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين او العجز والالزم امكانه
اخذ احدهما والمحال كان يجب هي انتهى اورد عليه انه ان اراد بقوله يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت انه يمكن
له ارادة السكون في وقت ارادة الاول الحركة من غير اشتراط ارادة الاول الحركة وهو معنى الوصفية فهو مسلم لكن لا يلزم
منه اجتماع الارادتين لجواز ان يريد الاول ارادة الحركة من الواجب الاول عند ارادة الثاني سكونه وان اراد انه يمكن ارادة
الاخر سكونه بشرط الارادة الاول حركته وهو معنى المشروطة نختار انه لا يمكن للاخر ذلك وقوله يوجب عجزه
قلنا ممنوع وانما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة اعني السكون ممكنا وليس كذلك فان وجود الحركة بشرط ارادة احد
الواجبين اياها واجب وعدمها اعني السكون ممتنع وذلك مثل ان يقال الحجر يجوز تعلق ارادة الواجب بعدم زيد
بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا فان لم يكن يلزم امكان اجتماع النقيضين والا يلزم العجز فينتقض
الدليل على تقدير التوحيد ايضا نعم في وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة بعدمه بان يزول ويتحقق العدم
بدله كسكون الاصابع للكاتب وقت الكتابة انتهى اقول لا يخفى ان عدم امكان ارادة الاخر سكونه بواسطة
كون الحركة واجبة بارادة الاول يوجب عجز الاخر قطعا اذ لا مانع له من ارادة السكون كون السكون ممتنعا بسبب
تعلق ارادة الاول بالحركة فعدم ارادة الاخر السكون انما نشا من الاول وتعلق ارادته بالحركة ولا نعني بالعجز
سوى هذا نعم لو كان امتناع السكون بنفسه يكفي عدم امكان ارادته اياه عجزا له وبما ذكرنا اشار اليه قدس سره
بقوله اذ لا مانع له من ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه ايضا الكلام في امكان تعلق الارادة

الثاني بالسكون اما تعلق ارادة الاول بالحركة لا بعده حتى يقال انه ممتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل يكون كل
من التعلقين بالحكمة وما جعله نظيرا لذلك لا يصلح نظيرا لان ارادة الواجب احد الامرين تخصيص له بالوقوع
دون الاخر فلا يتصور ارادتهما معا لان تعلق الارادتين متضادتان بالنسبة الى امر واحد فلا يجتمعان
بخلاف ما نحن فيه على ما لا يخفى وحرره بعض المحققين قوله فالحق انه لا يخ اما ان يكون قدرة كل منهما وارادته
الى هذا اذا اريد بتعددهما في الاية عدم تكونهما على ما اشار اليه بقوله كافية في وجود العالم فحاصل الدليل المشار اليه
بهذه الاية هو انه لو تعدد الاله ووجد لهما مستجمعا بشرائط الالهية قادرا على الكمال على خلق العالم
لم يكن بالو لم يوجد العالم لانه لو وجد فلا يخ اما ان يكون وجوده بقدرة كل منهما وارادته مستقلا او بقدرة
واحد منهما وارادته مستقلا او بمجموع القدرتين والارادتين وعلى الاول يلزم توارد المؤثرين المستقلين
على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عدم تكون احدهما الها وعلى الثالث يلزم تكون كل منهما عاجزا عن الايجاد
والخلق وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل اخر واما تنزيل الاية الى هذا الدليل فبعيد
فلو تم لعله لان اللازم على هذا التقدير اما توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد او عجز الواجب جميعا
عن التاثير بالاستقلال او عدم خالقية احدهما وفي كل منهما لا يلزم فسادهما بخلاف التقدير الاول فانه يلزم
فيه على التقدير الاول والثالث فسادهما انتهى قوله ولم يحصل اي واما يلزم عجز كل منهما لو اراد كل منهما
الاستقلال والتفرد في ايجاد العالم ولم يحصل واما لو كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال لكن لم يرد
واحد منهما الاستقلال والتفرد بل اراد كل منهما الشركة مع الاخر في الايجاد فلا يلزم العجز كما في المثال
المذكور وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان المراد من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق
بين ارادتهما الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انتهى والذي يدل على كون المراد ما قررنا لا ما قيل قوله سابقا





لالا ارادتهما تعلقت بالمشتركات قوله لانا نقول تعلق ارادة كل منهما ان كان فيه بعض ان تعلق ارادتهما
بالمشترك لا يتاتى الا بتعلق ارادة كل منهما بوجود العالم فتعلق ارادة كل منهما بوجود العالم ان كان في
حصول وجوده لزم اجتماع المؤثرين التامين فيهما تعلق الارادتين على معلول واحد وهو وجود العالم وان
لم يكن كافيا لزم عجزهما او عجز احدهما لانهما لا يمكن لهما او لاحدهما التاثير في وجود العالم وايجاده الا بشركة
الاخر قوله ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما اي القدرة والارادة وذلك لان كلا منهما امر واحد
غير قابل للتجزي لا في ذاته ولا باعتبار محله وهو ظ فلا يتصور في شيء منهما الزيادة والنقصان اللذان هما بانضمام
الزيادة الاجزاء ونقصانها ولا يتصور الزيادة والنقصان في تعلقهما ايضا بعين ما ذكر بخلاف الثقل في
المثال المذكور فانه قوة جسمانية حالة في الجسم ومنقسمة بانقسامه فيتحقق فيه الزيادة والنقصان قوله قال الله
اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اي الذي تعبدونه ما تنحتونه من الاصنام فانكم وما تعملونه
مخلوق الله تعالى فانه هو الخالق وهو الحقيق بالمعبودية وان لا يشرك بعبادته احدا وفي هذه الاية دلالة
على ان افعال العباد مخلوقة له تعالى ان اردت الاطلاع عليها فارجع الى كتبنا على تفسير العلامة البيضاوي
قوله فلا يستلزم الاحتياج المنافي للوجوب وذلك لما تقرر عندهم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه ذلك
الشيء قطعا والا لما حل فيه قوله وانت تعلم الخ فان الانسان مثلا ظهر في صورة جميع افراده ولم يحل في واحد
منها وكذا الجن والشياطين فانهم يظهرون في صورة الاناسي ليعلمهم الشرور ويكلمهم بلسانهم وذلك لكونهم
اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة وظهور جبرائيل في صورة دحية الكلبي من هذا القبيل
وهذا قرينة على انهم في تصحيح حلولهم تعالى في علي واولاده بظهور جبرائيل في صورة دحية الكلبي مع ظهور
فوق الظهور يعني الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي بل المراد به الظهور والامر سهل منهم

هذا التصحيح كما لا يخفى قوله بان يتصف بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد الخ فيلزم الخلو
عن الكمال المشترك في شيء من الاحوال واما الخلو عن كل فرد من افراده والاتصاف بفرد اخر يعاقبه فلا يجامعه
فاما هو تحصيل كمالات غير متناهية ممتنع الاجتماع وهو الكمال بالحقيقة لا وحدانها فعدم تلك الكمالات
ويجاوز ما ظهر انه لا ابد ما قيل لا ينبغي مسبوقية الكمال بكمال اخر لانه لو كان كل منها كمالا لاشتغلوا لم يتصف
في وقت من الاوقات باحدها يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت
وان لا يخلو شيء منها وجاز زوال شيء من الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت انتهى
كما سلف من ان مرادهم من القدم النوعي ان لا يزول فرد من افراده في ذلك النوع موجود ابحث لا ينقطع بالكلية
ومن البعض انه حدث كل فرد لا ينافي ذلك انصاف قوله فان ايجاد العالم وخالقيته زيد اي من الاضافات الخ
كونها كمالا لكون العالم قديما قوله ليس من صفات الكمال ولا يتوجه عليه انه تعالى فيجب ان لا يتصف به الواجب تع فانه
ما يتصف به لا بد ان يكون من صفات الكمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال في وجودها وهو مم قوله بل قد
ندعي ان الخلو عنها في الازل كمال فكيف ينافي في امتناع تجددها في ذاته تع وكون خلوه تع عنه نقص قوله على
يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا لعدم اشعار تعلق يمكن
ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كون ايجاده ازليا بان يتعلق ارادته الازلية
بوجوده فيما لا يزال فيوجد فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده
في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشيخ وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم وبانه
ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلو عنها في الازل كمال لا يظهر به استشارة وتفرده تع بالازلية وذلك لان
استشارته تع بالقدم الزماني لا يقتضي كونه خاليا في الازل عن صفة الايجاد لما ذكرنا من جواز تعلق ارادته الازلية

بوجود

الحفيظ

بوجود العالم فيما لا يزال اعني بوجوده الحادث هذا وزعم بعض الناظرين ان حاصل قوله بل قد
ندعي ان الخلو عنها او نقول ان الوجوب الازلي للاضافات لكونه مستلزما قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص
الواجب تع بالقدم الزماني نقص فلا يتصف به الواجب تع واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم
الممكنات فالاتصاف به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه بهذا الزعم بان الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون بعده
زمان الحدوث فيتعين للحدوث اول معين بل معنى الازل كما قرروا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدا فكل
حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدا زمان الحدوث فكل زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث اخر فاذا وجد خالقية
زيد في هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب تع في هذا اليوم لزم النقص في الاحسن لعدم الاتصاف بها في الامس واذا
اتصف به في الامس لزم النقص لعدم اتصافه تع به قبله وهكذا فكل زمان الحدوث وقبله زمان هو ايضا زمان
الحدوث وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث ويبقى النقص بانتفاء الاضافات بعد حدوثها وقس عليه حال
الجزء الثاني بعده وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع فان امكان وجوده الحادث
يستلزم تحقق اضافة في وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى انتهى كلامه وانت خبير
ببطلان وقوفا هذا الزعم اما اولا فلان ما في كلام الشيخ هي هنا على ان لا يكون شيء من الصفات الاضافية كمالا
وقوله بل قد ندعي ان الخلو عنها كمال تاييد لذلك كما مر على ما ذكرنا ان الخالقية المتعلقة به واما ثانيا فلان كون معنى
الازل عندهم زمانا غير متناه من جانب المبدا باطل قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان
الغير المتناهي في جانب المبدا او الامكان كونه ازليا مستلزم ما لكون العالم قديما وايضا قد صرح الشيخ فيما سبق
ان الازل ليس فوق الزمان فكيف يكون زمانيا قوله وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية او فيه
بيان هذا الاستلزام ان الامكان اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل

فيكون بعدم منشاء من استحالة جميع تلك الاجزاء فانا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازليته لا امكانه مستلزم لامكان الازلية قوله كما بسطناه في بعض تعليقاتنا
وهو انه اراد بقوله لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود
في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود
بعده فيكون بعينه ازليته لا امكانه ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود في الازل الذي هو امكان الازلية وان اراد به ان
ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية
والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة على المطلوب لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم من
امكان وجوده الازلي ممكنا قوله لا انه متحد بهما ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد اه حاصله ان الاتحاد بين
الشيئين بان يصير شيء بعد ما كانا اثنين محال بعد بقائهما معا لانهما ان بقيا موجودين كما كانا قبل اتحادهما فلا اتحادهما
موجودا اثنان لا اتحاد لاحدهما مع الاخر وان فنيا معا فهما معدومان ولا متحد اصلا وان فني احدهما وبقي
الاخر فهو في نفي الواحد منهما وفنا الاخر فلا اتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما ويحصل
الوحدة بعد ما كانا اثنين فيتحقق في الباقي حقيقة هو الامر الموصوف للوحدة والكثرة معا لان بقاء
الوحدة بعينها ان لم ينعدم كان الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين وانه محال النفي فاتصف
التجرد بان المدعي امتناع اتحاد الاثنين بانه يصير احدهما مع بقائه بعينه كما يصير الجسم ابيض مع بقائه
ذاتهما لا زوال صورة الاثنينية من شيء وحدوث صورة الوحدة فيه اذا فرض بقائهما بصفة الوحدة
بعدما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموصوف للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من الوحدة تبين المنفرد المنقوضية بالكثرة
المقابلة للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها تحرير المبحث واطرافها قوله وهذا

بحث الاتحاد

ضروري





ضروري فانا نعلم ضرورة انه لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة متحصلة قوله
وسوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية اه وفيما يقال ان تركب الواجب مع الغير محلا للحصول
يستلزم افتقار كل من الواجب والغير اللذين هما جزءان ماديان في الصورة المفروضة الى الآخر او الانفعال
عنه كما في العناصر الممتزجة التي ينفعل بعضها عن بعض فيفيض عليها صورة نوعية ملائمة لذلك الا
متزاج والانفعال فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية هذه الدعوى غير مسموعة فلا يتم في الصورة المفروضة
وينبغي ان يعلم ان تركب الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري داخلة في النحو الثاني من الاتحاد فانه انضم فيه الى
الواجب شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة واحدة فلا مجال لما قيل ان ما منع
الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية في النحو الثاني فكيف يكفي القول بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض
في فيضان الصورة النوعية على المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال بين الاجزاء
المادية للحقيقة مع تسليمه في المثال فليس ممن نحن بصدده ابطاله من احتمالات الاتحاد قوله اذ الجوهر
المكتسي المستغني في الحلول او المتحيز بالذات بشرط ان المراد بالجوهر هنا احد هذين المعنيين على ما
ذهب المتكلمون فكون نفي جوهر البحث الفعلي من المحل لا يتضح في هذا المقال بل الصحيح في المواقف ونحوه بالتحيز
بالذات اشارة حسية بانه هناك او هنا قوله جرد جعد قطط او في القاموس رجل اجرد لا شعر
عليه والجعد الشعر خلاف السبط اي المسترسل وجعد قطط اي شديد الجعودة والشمط محركة بياض
شعر الرأس مخالط سواده اشمط الرجل صوته على النقل قوله المتعبون بظواهر الكتاب والسنة
اما ظواهر الكتاب فكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله
اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين

من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء وقوله ان الله ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة فيقول
هل من تائب فاتوب عليه ونحوها قوله ولا يجب انه ليس في هذا العقد زيادة اصلا وذكر لان مراده ذكر البعض
يعني العلو في جهة السماء ليس لانه جهته تع حقيقة بل اراد به شرفية لكونه قبلة الدعاء فاضافته الى الله
وقوله بكونه تع مختصا بجهة الفوق ليس الا للشرف لا لكونه جهة له حقيقة كما ان قولهم يعني الكعبة
بيت الله ليس الا للشرف فما وكونها قبلة الصلوة لا لكونه تع بيتا له تع حقيقة قوله وانت تعلم انه بعد قيام
البرهان على انه تع عليم بجميع المعلومات وانه لا يجوز ان يعني ان كونه تع عالما بجميع المعلومات وكونه جاهلا في الجملة
لا يتأتى الا بان يبدله وتبدل صفة الحقيقية التي هي العلم مع ان تبدله وتغيره ممتنع وصفاته الحقيقية
مما قام البرهان على امتناعه كما مر في بيان عدم قيام الحوادث بذاته تع قوله فيكون في قوة الشرطية فكانه
قيل ان العاصي اذا اصر في عصيانه ولم يتب عنه ولم يعف عنه بالشفاعة ونحوها فيكون معاقبا
عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط او كلها لا يستلزم كذبا قوله ان الابصار عبارة
عن ادراك تام وانكشاف بليغ فسر الادراك التام بالانكشاف البليغ لئلا ينافي هذا ما
سيأتي من الجواب عن احتجاج المنكرين بقوله تع لا تدركه الابصار من ان الادراك هو الرؤية مع
الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول قوله وخروج الشعاع او الانطباع الاول
مذهب الرياضيين القائلين بانه جسم نوراني يسمى شعاعا يخرج من الباصرة وينتهي طرفه
الى المبصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة من المرئي ينطبع في الجليدية ثم في
مجمع النورين ثم في الحس المشترك قوله اذ في قدرته تع ان يخلق في البصر قوة يتمكن من ادراك
ذاته من دون تلك الشرائط ويؤيده المأثور المشهور من كونه الله تع يبصر العبد المتقرب اليه و







ابصار بهذا العبد به تع قال الامام حجة الاسلام ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح
من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في
مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية جاز ان يرى كذلك من غير كيفية
وصورة قوله والاخيران عدميان اما الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية بالعدم فهو امر اعتباري غير صالح
لمتعلقية الرؤية والا لكانت ذات الاجسام المحسوسة فكانا غير محتاج الى دليل واما الامكان فلانه عبارة
عن سلب ضرورة الوجود والعدم وظاهر ان السلب غير صالح لمتعلقية الرؤية قوله بناء في مذهب الشيخ تع
هذه الطريقة المبنية على اشتراك الوجود طريقته قوله فان الاتحاد بينهما يجب الصدق اي يجب صدق
عليه انه ليس في الخارج الا ماهية واحدة يصدق عليها مفهوم الموجود وليس هناك امر اخر مسمى بالوجود قائم
بها قيام السواد بالجسم واما ذهابه الى ان الوجود مشترك لفظيا فهو انما هو باعتبار ما يلزم من كلامه
لا باعتبار تصريحه به على ما اشار اليه بقوله كما هو المشهور قوله وهذا التأويل في غاية البعد لعدم دلالة
لفظ الشيخ ونحو الوجود كل شيء بعينه عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الاضافية كالحدوث ونحوه
عينا ولم يقل به الشيخ قوله وفيه نظر وتأمل لعل وجه النظر هو ان النظر الموصول بالى قد يجيء بمعنى الانتظار
كما في قوله ان برز وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح وفي قوله وشعث ينظرون الى بلال
كما نظر الظمآن حيا الغمام وفي المعلوم ان الظمآن والعطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر
على الانتظار ليصح التشبيه ووجه التأمل هو انه يجوز ان يحمل النظر الموصل بالى في هذين البيتين على الرؤية
بان يقال في الاول وجوه ناظرات الى جهة الرحمن وهي العلو في العرف والذي يرفع الايدي اليها في الدعاء
او يقال ان المراد ناظرات الى انوار الرحمن الخارقة للعلم الصادرة منه للملائكة الذين ارسلهم الله تع لنصرة

للمؤمنين يوم بدر ويقال في الثاني ان المعنى انهم يرون بلا الكيفي انطلاقا ما يطلقون ويشتاقون

اليه قوله وليس بمعنى الانتظار لان الابصار رفع لما يقال ان النظر في الاية ليست مقابل لها بمعنى النظر

واحد الالات ونا ظرة من النظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعم ربها منتظرة او ما يقال ان الوجه بمعنى

عنده ومعنى الاية عند ربها منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار رغم وتوافقيل الانتظار الموت الاحمر

لا يناسب سياق الاية لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ البال وذكرها في رفيه

فانها اجل النعم واكرامات المستعقبة لنضارة الوجه لان الانتظار المؤدي لما يلبس قوله وهو مستلزم لجوازه

اي وقوع الرؤية او الاجماع عليه مستلزم لجواز الوقوع وصحة الرؤية وهو ظاهر ورد امثاله وقوله المنع

والاجماع عليه وهذا الاجماع كما يبطل قول النافي للوقوع يبطل قول النافي لجوازه وصحته قوله انه

هذه القضية وهي قوله لا تدركه الابصار في الايجاب الكلي وذلك لان قوله تدركه الابصار موجبة كلية لان

موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية

قوله ولا نقول احتمال الاية بهذا المعنى يعني ان الاية وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلي ولا قطعية

كذلك ليست دالة على السلب الكلي ولا قطعية لاحتمالها رفع الايجاب الكلي الذي هو سلب جزئي باحتمال

للعين فيها او لا العموم ثم ورد النفي عليه ومع هذا الاحتمال لا يبقى حجة علينا لان الابصار الكفار لا

تدركه اجماعا قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني لن ليس للتأبيد اشارة الى احتجاج اخر للمنكر بجعلها

رده واما الاحتجاج فهو ان لن في قوله تعالى لن تراني للتأبيد فاذا لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اجماعا

واما الرد فهو ان لن ليس للتأبيد بل للنفي المؤكد في المستقبل فقط ولهذا تقييد بابدا قوله فكيف كان نفي مراده

وكلام على ما ليس كذلك فانه يشكل اوفيه اشارة الى انه كان ان هذا المأثور يدل على انه تعالى مريد الكائنات كذلك يدل







علم انا ما ليس بكائن ليس اوليس فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس النقيض هذا والمعتزلة قيدوا

المأثور بافعاله تعالى واولوه بان معناه عندهم هو ان ما شاء الله من افعاله كان وما لم يشأ منها لم يكن وبرده

التقييد اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم

كانوا يردون به كلامهم هذا في معرض تعظيم الله تعالى واعلاء شأنه قوله لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله اي سواء

كان فعل ايجاد او فعل ترك يتضمن الحكم والمصالح ولا يجب علينا العلم بالحكمة والمصلحة التي له تعالى في فعل وذكر

لانه الحكيم الخبير فلا يعترض من افعاله فاليا من الحكمة المطلقة ويحتمل ان يراد ان جميع افعاله متضمن الحكمة فيكون

ترك واحد منها اي واحد كان مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى ولم يقل به احد من المعتزلة قوله على ان

التزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى يعني ان وجوب ترك مخل بالحكمة عليه انما يتأتى اذا كان التزام رعاية الحكمة

واجبا عليه تعالى ولازما له وليس كذلك بل عين النزاع فيه كيف ولو كان كذلك لا يستحق ان يسئل عن بعض

ما يفعل منه لانه لا يستحق لذلك بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لان له التصرف في ملكه كيف يشاء فهم يسئلون

عما يفعلون لانه فعلهم تصرف في ملك الغير قوله وانت خبير بانه غير تام لما تقرر ان افعاله معللا بالاغراض وذلك لان

نحو ترك اللطف موجبا لنقض غرض التكليف انما يتأتى اذا كان تكليف الله تعالى للمكلف لاجل غرض في باب

لعله هو بطلان ما يجيء من ان ذلك مستلزم بكونه تعالى مستكملا بغيره وهو ذكر الغرض قوله وما يقرب الى الطاعة

ويبعد عن المعصية ابتغاء اللطف اعم من ذكر اي مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون الدليل اخص

المدعى قوله ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل وفي ما يقال انه

لا يرد على المعتزلة خلق الكافر الفقير المبتلى بالالام والاسقام ولا ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على

الاضلال وذلك لان مرادهم بالاصلح الذي وجب عليه هو الاصلح بالنسبة الى نظام العالم ويجوز ان يكون

خلق الخلق المذكور وابقاءه ... مع اضلاله طول الزمان اصلح بالنسبة الى نظام العالم
وان لم يكن اصلح بالنسبة الى الكافر ... ووجد الله في هواه لو كان مرادهم الاصلح بالنسبة الى العالم
حيث هو كل ما كان سوى الاكثرى العارف بما لهم مرادهم وجه وكذا الجواب الجبلى عنه بهذا الوجه المفضي الى
بعثه كما لا يخفى قوله ويجب بان غاية اي غاية ما يلزم من هذا الاعتقاد لا او غاية ما يلزم من ايعاد الله تعالى
مرتكب الكبيرة بالعقاب وعدم وقوع الخلف ولا يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه
والكلام في هذا الوجوب وعدم ذكر الوقوع قوله والامر يحتمل الترجيح العلامة بانه عينه اي عينه عدم وجوب
العقاب عليه تعالى مع انه اوعده واخبر عنه يلزم جواز ما اي جواز الخلف والكذب على الله تعالى وذكر لان عدم
وجوب العقاب عليه جواز لعدم وقوع العقاب منه وهو يستلزم لجواز خلف ايعاده وعدم مطابقة اخباره
به لما هو الواقع وهكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه
اي فرق بين استحالة عدم وقوع تخلف ما اوعد به من ايعاده وبين ان يكون ما اوعده واجبا عليه تعالى فيجوز ان
يتحقق ما يتحقق الاول دون الثاني بان تحقق استحالة ايجاب الخ في حقه ولم يتحقق حرمة ايعاده في حقه تعالى بل الحق
ان الوجوب والحرمة ونحوهما من الندب والكراهة والاباحة متوقف على القدرة وترك الواجب والحرام وتحققها
من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس كذلك على مقتضى هذا الدليل قوله حيث والاصل في هذا ان الله تعالى
يجوز ان يخلف الوعيد قال الامام فخر رحمه ان هذا القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا
جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى
منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز
الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا اذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والاخبار

وان لم يتحقق حرمة ايجاده في حقه فلم يتحقق ما يجابه في حقه تعالى وهو الوجوب ع

ان من الافعال الاختيارية على مقتضى دليل العقل لان مقتضاه عندهم جواز الخلف في الوعيد فيجوز ان يكون عدم العقاب محالا عليه تعالى فلا يكون العقاب واجبا عليه لان الواجب من الافعال الاختيارية والخلف وعدم العقاب منه تعالى محال محرر

لعرضه



لعرضه للصحة ومعلوم انه فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وكل شريعة انتهى بلفظه قوله
والوعيد حقه تعالى على العباد وقال لا تفعلوا كذا فاعذبكم اه ويقرب من هذا ما حكي القفال في تفسيره ان
الآية تدل على ان جزاء القتل العمد ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده
جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعل انتهى وقال الامام هذا ضعيف لانه ثبت بهذه الآية ان جزاء
القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقال
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم
هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان
قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملنا على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار
فكان ذلك اولى قوله فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب من عمومات الوعيد بالدلائل المنفصلة اي يمكن ان يقال
المذنب من عمومات الوعيد بان يقال انه داخل في عمومات الوعد من الآيات الدالة على جواز كونه معفوا لكونها
اكثر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
واذا كان المذنب المعفو خارجا من عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد وحظ
كما لا يلزم من ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبديل القول ولا الكذب اصلا قوله الا ان
يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى القفال في تفسيره
كما مر ولعل الشارح يقول اللهم الا ضعف هذا الحمل لما نقلنا عن الامام آنفا من انه ثبت بسائر الآيات انه تعالى
يوصل الجزاء الى المستحقين قوله من غير وجوب عليه لان الاستحقاق من العبد ليس بسبب الجرم كما هو مذهب المعتزلة على نحو
الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى وهو ان العبد المطيع مستحق بطاعته الثواب فهو مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة

فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى والكتابة تركه مع انما كان الاتيان به واجبا ووجه الرد ظ قوله
كيف لا يكون كذلك اي وكيف لا يكون الاثابة تفضلا لا استحقاقا للعبد من الطاعات والحال ان ما يصدر من العبد
من الطاعات انما هو صادر من الله تعالى حقيقة او مخلوق له تعالى فكيف يستحق العبد بذلك الثواب عليها انا
لو فرضنا صدورها من العبد حقيقة فهو مما لا يستحق به العبد للثواب والعوض على راي المعتزلة وذلك لان شكر
المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات واجب عندهم ومن المعلوم ان الطاعات والعبادات الصادرة من العبد لا يجب شكر
ما هو الا قليل من نعمه العظيمة الجمة فضلا من ان يزيد عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض فان ذلك ليس الا
كمن يتقابل نعمة الملك التي اعطاها عليه بما لا يحصى بتحريك انملة فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب واستحقاقه باي
والله احكم الحاكمين فلا يتصور في حقه ان يفعل شيئا ما في غير موضعه بحكم حاكم وهو اعلم العالمين فلا يتصور
ذلك للوضع جهلا بموضعه واقدر القادرين فلا يتصور ذلك منه للعجز عن وضعه في موضعه قوله والله تعالى
اجل من ان يفعل شيئا او يشكل شيئا فلا يكون فعله معللا بالاغراض يعني ان لو كان فعله تعالى معللا بالغرض يستلزم
كونه تعالى منفعلا من غيره الذي هو ذلك الغرض ومستكملا به اما الاول فلان كونه فاعلا انما كان بذلك الغرض فيكون
ذلك الغرض مؤثرا في ذاته تعالى بجعله فاعلا وهو ظ واما الثاني فلانه لو كان الغرض من تحصيل مصلحة
او دفع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام هو ان كل
مصلحة يترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث انها تترتب عليه فالغاية
والفائدة متحدتان ذاتا مختلفان اعتبارا وتعمان الافعال الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو ما لاجله
اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له فالغرض والعلة الغائية مختلفان اعتبارا ايضا وقد
يخالف الغرض فائدة الفعل كما اذا اخطأ في اعتقاده قوله وان كان معلوما له تعالى دفع لما يتوهم ان تكون

تلك

باعليم

٤٥

تلك المنافع معلومة له تعالى قبل خلقه تعالى ما هي منافع له لان ايقاع الاشياء لا يكون الا عللا غائية
وباعثة له تعالى على الخلق فان هذا التقدم العلمي شان العلل الغائية قوله هذا انما علم فيما سبق
من ان الله هو الحكم على الاطلاق فلتقويته له الحكم قوله الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة
صفة كمال ككون العلم صفة كمال وارتفاع شان من اتصف به والقبح كون الصفة صفة نقصان
ككون الجهل صفة نقصان واتضاع حال من اتصف به قوله الثاني ملائمة الغرض ومنافرته
فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما
بهذا المعنيين بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما
لا يكون شيئا منهما قوله وانما ماخذها العقل اي هذان الامران يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع
قوله ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف
لغرضهم فهذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية اذ الصفة الحقيقية لا يختلف كما لا
يتصور كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس الى شخصين قوله الثالث تعلق المدح والذم عاجلا
والثواب والعقاب اجلا هذا في افعال العباد ان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح
والذم وترك الثواب والعقاب قوله فلا يحكم العقل بان يستقل على ترتب الثواب والعقاب على افعاله
وذلك لان ما ليس فعلا اختياريا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا قوله ولعله اراد
باحدهما الاحتمال على الاجرا بالفعل فلا يكون شيء منهما معتبرا عن الاخر قوله فان كثيرا ما يذكرها
لا حاجة اليه للتكلم به كما سبق الى ان قوله وهو في منتعه لا منجز معنى عن قوله ولا نهاية له كما ان قوله
ولا حد له على الاحتمال الثاني مغني عنه قوله وكل واحد من صفاته الحقيقية ليست الا دفع ما يتراى

من ظاهر العبارة ان المراد بالتجدد تجدد الصفات بعضها مع بعض وان الصفات الاضافية ايضا
متجددة بالذات فرد عليه انه يكفي ما ذكرنا في الوقع ووجه الدفع ظ **قوله** والا وجب ان يستند الى الشيء ولا
لان القدرة على القدرة يجب ان تكون مستندة الى القادر فيكون قبلها قدرة اخرى وكذا القدرة على
القدرة على القدرة وهكذا الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت واحدة لا يجوز ان يكون
مستندا الى القادر ايضا **قوله** لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية بخلاف ما اذا كان
القدرة واحدة مستندة الى الموجب كما هو المذهب فانا نعلم بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد
الى القدرة الواحدة ليست كنسبته الى القدرة المتكثرة لا يقال فح يجوز ان يكون القدرة متكثرة
مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه تع بالايجاب لانا نقول لا يتحقق ح تلك القدرة الواحدة كما في
في كونه قادرا صدر عنه الشيء بالاختيار ولا يبقى حاجة الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى **قوله**
وقد عرفت ان استناد القديم الى القادر جائز الا انه اشارة الى ما سبق منه من ان دوام الفعل
وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار **قوله** فهي غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن
تجاوزه فيكون عدم تناهي المقدورات بالقوة لا بالفعل فان الموجود منها في كل حد من الحدود
الواصل اليها القدرة بالفعل يكون متناهيا قطعا **قوله** قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى
ذكر اي لا حاجة في تعلق القدرة الى المقدورات الغير المتناهية الى التشبث بكون القدرة غير
متناهية بمعنى لا يقف عند حد حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل بل يكفي ان يقال ان
جميع الممكنات مقدورة بالفعل له تع بمعنى انه يصح منه تع فعل كل منها وتركه وذكر لان المصحح
للمقدورية هو الامكان المشترك بينها والمقتضي للقدرة هو ذاته المتعالية عن الاتصاف بالعجز

فنقول

فنقول جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل وان لم يكن
اجتماع جميع الممكنات في الوجود الخارجي مقدورا له تع بناء على انه يستحيل ان يوجد الامور الغير المتناهية مطلقا
مترتبة كانت او غير مترتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم اقتداره تع على الامور المستحيلة لا يوجب
عجزا على ما ذكره الشارح انه يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا انقطاع لان
القدرة على ما ذكره تعلقت بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فيتحقق المقدور وجودا وعدما بعد
بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها يجب طرفي الممكن على السواء فيحصل
فيه انتهى اقول في هذا القول نظر لانه يحتاج الى التامل اما اولا فان متعلق القدرة بمعنى صحة
الفعل والترك انما هو وجود الممكن لا وجوده وعدمه لانه لا معنى لكون العدم صحيح الفعل والترك و
كذا حال الوجود والايجاد على ما يظهر بادني توجه واما ثانيا فلان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية
ليس الا ذات القادر لا قدرته ولا ارادته كما ان الفاعل المؤثر في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات المؤثر
لا صفة من صفاته **قوله** فيكون جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة فيكون تعلقات الارادة ايضا غير
متناهية بالفعل فلا حاجة في تلك التعلقات غير متناهية الى المصير الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف
عند حد حتى يكون عدم تناهي التعلقات بالفعل بل يكون بالقوة **قوله** بل النسبة بينهما نسبة المقدورية
وهي انه احد المقدورين المتجانسين عند الاخر كالنصفية والثلثية والربعية **قوله** كما انه
فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته شيئا وما لم يشأ لم يكن فليس لاحد ان يزيد على مخلوقاته شيئا **قوله** وهي
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة هذا مذهب البعض من الحكماء انها عقول مجردة الى تمثلها
والا لصدق على الجن انها جسم لطيف قابل للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور **قوله** قال المص ذو اجنحة

مثنى وثلث ورباع باعتبار معنى قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع

**قال** لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون معصومين كما في قوله يسبحون الليل والنهار لا

يفترون ولا يوصف بذكورة ولا انوثة اذ يعلم منه انهم لا يعصون الله والا يحصل لهم الفسق **قوله** وما صدر عنهم

في قصة آدم عليه السلام من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها للاية اشارة الى رد ما استدل الشافعي في عصمتهم

فانهم استدلوا بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الاية على عدم عصمتهم فان فيه وجوها من المعصية الاول

[illegible] الثاني [illegible] نفوسهم بذكر مناقبها والثالث

[illegible] آدم [illegible]

[illegible] والرابع انكارهم

على الله تعالى فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي ووجه رد كلامه **قوله** واما ابليس فالاكثر على انه اشارة الى

رد ما استدل الاخرون في عصمتهم وهو ان ابليس عصى بترك السجود وهو من الملائكة

بدليل الاستثناء من قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس [illegible] واذ قلنا للملائكة اسجدوا

**قوله** [illegible] الذم [illegible] ما منعك الا تسجد اذ امرتك ووجه الجواب عنه [illegible]

وما اشتهر من قصة هاروت وماروت [illegible] اشارة الى رد ما استدل [illegible] وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين

[illegible] بابل [illegible] السحر [illegible] في بعض الكتب [illegible] ارتكابهما السحر والعلاقة واعتقاد

تاثيره [illegible] السحر [illegible] الناس [illegible] تعليمه [illegible] تاثيره في [illegible]

[illegible] ولا يفرقوا به [illegible] الناس ولا يقولوا انما نحن فتنة فلا تكفروا

اي لا تعتقدوا ولا تعملوا بالسحر فان ذلك كفر وتعذيبهما [illegible] كما في معاتبة الانبياء



على السهو والغفلة [illegible] من ارتكاب صغائر الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاد السحر وعمل به **قوله** ولا يتوقف

ثبوت النبوة [illegible] على [illegible] لا يمكن [illegible] باجماع الانبياء لان اثباتها موقوف

على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم يتوقف على كونهم مبلغين بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق [illegible]

[illegible] والاجماع وذكر الاجماع يجري الله تعالى اياهم الاحكام المبلغة وتحريرها كونهم صادقين فيما يبلغون

والاخبار [illegible] باجماع الانبياء واخبارهم بذلك يشتمل على الدور [illegible] الرمح

توقف ثبوت النبوة على الاخبار [illegible] الاحكام التي يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله فيهم

علما بتلك الاحكام [illegible] تصديقهم في دعوى نبوتهم على اخبارهم بكونهم صادقين في هذه الدعوى

لجواز ان يخلق الله تعالى المعجزة على ايديهم فثبت رسالتهم ونبوتهم من غير توقف على ثبوت الكلام [illegible]

صفة الكلام [illegible] واخبارهم **قوله** والقرآن [illegible] رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم

الى الكلام الازلي [illegible] حال في [illegible] او قلب ولا حال في مصحف او لوح انما هو الكلام النفسي وكذا ليس

بحادث [illegible] القول [illegible] مطلقا في [illegible] او قلب او مصحف [illegible] القول [illegible] اللفظي

[illegible] قائم بالسان والقلب وحال في المصحف واللوح رعاية للادب واحترازا [illegible] الوهم

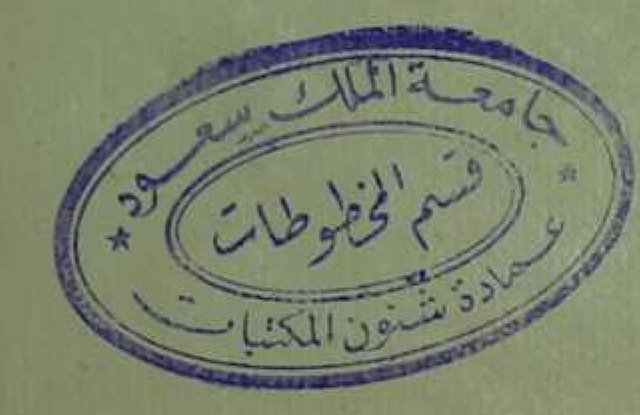
[illegible] الكلام النفسي [illegible] **قوله** والكراهية [illegible] ذهب اليه الحنابلة

[illegible] الاصوات والحروف [illegible] بعضها بالنقض بعضها قديمة [illegible] البطلان [illegible]

[illegible] الكراهية [illegible] صفة [illegible] مؤلفة من الاصوات والحروف [illegible] بذاته تعالى [illegible]

الدليل [illegible] **قوله** [illegible] صفة مؤلفة من الحروف [illegible]

لانهم منكرون للكلام النفسي الذي يقول به الاشعري [illegible] والعرف واللغة



على ما ذهب اليه المعتزلة الجائنهم لما هذا الباب قوله فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني
وهو القائم بالغير لانا نقول الاصح انه اراد به مدلول اللفظ فيكون المعنى النفسي عند الشيخ امرا شاملا
للفظ القائم بذاته وللمدلول القائم به ايضا قوله فجوابه انه لكن الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة
الآلة وهذا يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثاني وهو ان كلامه مركب من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود
بخلاف الحنابلة فانهم يسلمون هذه الصغرى ويمنعون الكبرى فلا وجه لما قيل انه لا فرق للاشعري في الكلام
قوله الكلام النفسي الازلي والمؤنة لان التنافي المذكور في نتيجة القياسين باق بالنسبة الى
اللفظي فكان الواجب عليه على ما ذكرها ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة ثم لو ابطل
الشيخ بالكلام النفسي في مقام التخلص عن الشبهة المذكورة الكلام وجه واما التزام امر غير
ابراز للتبيين فيه وجه ولكن هو في نفسه محل تردد وجب الكشف لان عليه في الخصم سبيله عن نفيه فلابت
من مثله انتهى قوله بمعنى ان الكلمات الاصوات مع كونها اعراضا سيالة اذ قول الشيخ انه يمتنع كونها في انفسها
سيالة تتلو ازمنة وجميعا ابانها لعدم مساعدة الآلة في التلفظ دفعة واحدة كما في حفيق الحدقة
الى المدعو حدقة الابصار اشياء كثيرة دفعة واحدة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة
وبن قارة قوله وهذه الصفة هي صفة التكلم القائمة بذاته قديمة وتلك الكلمات المرتبة الى الكوفة
بعضها فوق بعض يجب وجودها العلمي قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار
وجودها في علمه تعالى كلام نفسي له وقائم به تعالى وباعتبار وجودها الخارجي كلام لفظي حادث وصفة كونه
تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي بها يؤلف الله تعالى تلك الكلمات في علمه تعالى الازلي
وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم فان الكلام يرد في معلوم الشيء وتعلق علمه تعالى به ولم يتعلق به







هذه الصفة وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه ايضا واحد مشتمل على اقسام
من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات وعلى كلامه ازليا كان الخطاب فيه
متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا معنى لطلب حضوره في الازل فيتحقق المضي والحضور والاستقبال بالنسبة
الى الازمنة المقدرة فلا اشكال في وروده بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة
الاستقبال هذا ما ذكره الشيخ في بعض تصانيفه فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة ان هي من الصفات المتعلقة
الثبوتية او صفة اخرى غير تلك الصفات وايضا القول بالكلام النفسي هو الكلمات المترتبة في علمه تعالى الازلي
يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها لعدم تناهي الموجود العلمي وقد ادعى الشيخ
فيما سبق ان علمه اجمالي حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه انتهى ووجه عدم توجه الاول ظاهر واما وجه عدم
توجه الثاني فلانه لو كانت تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها في الخارج بعضها
انما في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كما ان سائر الممكنات المترتبة
المتعاقبة في وجودها كذلك على ما اشار اليه بقوله وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه ايضا
واحد مشتمل على اقسام قوله بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية يجب وجودها العلمي وذكر الوجود
العلمي لما يجيء العلم بالذات وبغيره بالاعتبار على ما مر في تحقيق علمه تعالى وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لو كان
الوجود العلمي للكلام اللفظي هو الكلام النفسي يوصف الواجب به لكان كل من الممكنات وجوده نفسي يتصف به الواجب
به ولا اختصاص فيه للكلام انتهى قوله مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من وهو نحو كلام الله تعالى فانما يعتبر ذلك
لان الكلمات المرتبة في علمه تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار وجودها العلمي قوله وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف
والاصوات مع بداهة تعاقبها وذكر ما قلنا من انه لا تعاقب بين الكلمات المترتبة في الوجود العلمي قوله

وعلى ما هو ظ كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها
وذلك لما قلنا من ان كلام الله تعالى هو الكلمات المترتبة في العلم قوله وبهذا اول به كلام الشيخ من ان
الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب وذلك لما قلنا من ان قيام الكلمات
التي هي كلام نفسي حسب وجودها العلمي الذي هو علمه تعالى بها قوله فان المتحدى به من كلام الله تعالى اي حين
جعل كلام الله عبارة عن الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يكون المتحدى به وهو السورة او الآيات التي تحدى
بها النبي عليه السلام كلام الله حقيقة ضرورة كونها مرتبة له في علمه تعالى الازلي وان كان حين التحدي موجودة
في الخارج وكان التحدي وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذي صارت به كلاما لفظيا بخلاف ما
زعمه متقدمو الاشاعرة فان المتحدى به على زعمهم لا يكون كلام الله حقيقة اذ يكون اطلاق الكلام عليه
على سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقي قوله يكون كانكار ما بين الدفتين او رق ديوان المتنبي فكلام حافظ
مع انا نعلم قطعا انه كلام الله تعالى ما بين دفتي المصحف كلام الله معلوم لنا قطعا فيكون انكار كونه كلام
الله تعالى انكارا للحقيقة لكون الكلمات المرتبة الموجودة في علمه تعالى كلام الله تعالى فانه متحد معها بالذات الا انه جعل
موجودا بالوجود الخارجي اللفظي بعد كونه موجودا بالوجود العلمي وبهذا القدر لا يخرج من كونه كلاما حقيقيا
قوله ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة للمعاني كاسم خداي وايزد وتنكري فانه يجوز اطلاقها
عليه تعالى بدون ورود الاذن من الشرع بهذه الاطلاقات قوله ماخوذ من الفتال وهو الحبل الذي يشد به وصف
البعير بارادة فكانه عقل به نفسه اي حبسه وشده قوله ويلحق بلفظ خداي وتنكري فانهما يطلقان عليه تعالى
على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد من الشرع اذن في اطلاقهما عليه تعالى قوله معنى خداي بنفسه فيكون
اطلاقه عليه تعالى على طريق التوصيف فهو جائز لانه مما علم اتصافه تعالى به قوله اذ هو الذي يجب الاستناد به ويكفي

ما انكره

ما انكره فهو اللايق بان يورد في علم الكلام ويبحث عن احواله بخلاف المعاد الروحاني الذي
هو تنعم النفس بعد المفارقة عن البدن والتذاذها باللذات العقلية وتالمها بالآلام النفسانية فانه ونحوه
مما لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا يكفر من انكره فلا يلائم ان يورد فيه بل لائمه ان يراد في علم الحكمة بل هو
الحكمية ولذا اثبته الحكماء وبحثوا عن احواله قوله كقوله تعالى او لم ير الانسان انا خلقناه من نطفة ثم يكف
في هذا الصدد لا يكون تعلق قوله تعالى يحييها الذي انشاها اول مرة قطعا لعرق التاويل وقلعا له بالكلية اذ
لا يتاتى هذا القطع والقلع الا بهذا المجموع كما لا يخفى وللقلع يذكر نقل الحديث ايضا قوله فان
النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فان القائلين به قائلون بقدم الانواع المتوالدة
دون اشخاصها ولا ينحصر ذلك الا بكون اشخاصها غير متناهية متصاعدة فيكون النفوس الانسانية
الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية قوله ولكن ب كج في الحدوث وكونه والزمان اي
ولكن ب مما نلح المتحد معه في الماهية ولوازمها مشاركا وموافقا له في جميع العوارض واللواحق
التي يكون اشتراكهما وموافقتهما فيها من الحدوث والزمان وغيرهما قوله فلا يتميز ب عن ج اي فعلى
هذا الفرض لا يتميز ب عن ج بان يكون المعاد هو لا ج فان نسبة ا على هذا الفرض الى امر من ب وج
متشابهة من كل وجه لاتحادهما في الماهية ولوازمها وجميع اللواحق الممكنة الغير منفكة لها معا والتغاير
بينهما في هذا الفرض الا في النسبة التي يتحيز ويتصف فيها فلا يمكن ان يختلف النسبة فيهما بان يكون
احدهما احق بان يكون معادا او يكون ا اولى له من الاخر ولا يختلف بل يكون يتساوى بهما في تلك
النسبة ايضا فيصح ان يكون كل منهما معادا ومخرجا جديدا لكنهما اذا لم يختلفا في الماهية ولوازمها
وعوارضها ما هو الغرض فلا يمكن ان يجعل ا لاحدهما دون الاخر بل يجعل للآخر قوله فهو نفس هذه النسبة واحدة

المطلق فيما نقل اي هذه مصادرة اوليس الكلام الا فيه فانه لا تفاوت بين ب ج في هذا الغرض بل
هما متساويتان من كل وجه فلا يتصور اختلافهما في هذه النسبة اصلا قوله بل يتعين الحصم اما كان ج وذلك
لان الملكية الصحيحة بهذا الكون بينهما اوج ليس اقل مما هو بينها وب قوله بل ان صح مذهب من يقول ان الحكم
الحكم لا يتعلق بالاعادة وذلك لان الذات المعينة التي يتعلق بعودها باقية ومتحققة في حال العدم
فاذا صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون معروضا للوجود في الوقتين امر واحد لا اختلاط وحدته
قوله ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة على ما هو التحقيق فان العدم عبارة عن فقدان الذات فيكون
المعدوم في الخارج مسلوبا عنه نفسه ما دام معدوما فيصدق على الان المعدوم في الخارج انه ليس بات فيه و
يصدق بهذه النسبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج قوله واذا كان كذلك لان الاثنان احدهما الوجود والعدم
ونانيه يوجبان كون الموضوع لهما امرا معروضا لهما مع كون واحد منهما غير نفسه مع الاخر وذلك يكون العدم عبارة عن فقدان
الذات وعدم انحفاظها في حال طريانه قوله فاذا استمر موجودا واحدا وذلك بان يستمر ذاته ووجوده
اووا ثابتا واحدة وذلك بان يستمر ذاته فقط كان ذلك الشيء المستمر باعتبار الموضوع الواحد العالم
الثابت من جهة الوجود والذات اشياء واحدا ويكون له جهتان الوحدة وحدة الذات والوجود في الاستمرار
الوجود وجهة واحدة هي الذات اذا استمر الذات فقط وباعتبار المحمولين اعني الوجود والعدم شيئين
اثنين قوله فاذا فقد استمرارهما في نفسه ذاتا واحدة بين الاثنينية الصرفة وذلك لعدم اشتراك الوجود
مع العدم لا في الذات ولا في الوجود فلا يكون بينهما جهة واحدة قوله فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود يعني
انه وان لم يحفظ وحدته في نفس الامر بحسب الخارج لكنه يحفظ في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لان في محل
في الذهن علمه محتفين اي اعاهو من اجل الاشياء هو نفس الاشباح واامثالها وهذا القدر كاف في صحة





الاعادة ق ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية حاصلا ان حصول
الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن لا يوجب
وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا
الهوية المكتنفة بالمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة في الذهن من حيث
انها كذلك في الذهن وامتناع وجود ماهية من حيث انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التي صارت بها موجودة
في الخارج واتحاد تلك الهوية الذهنية مع الموجود في الخارج فلا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرض لو
بمشخصه فلا يكون وحدة الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني فلا يكون
الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث انه موجود فيهما بل يكون عينه اذا جرد ايهما عن عوارض الهوية
المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا وبما قررنا اندفع ما اورد عليه من ان كون الموجود في الذهن مشخصا بمشخصات
محفوظا بعوارض يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجي لا ينافي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا
فيه محفوظا بتلك العوارض فليتامل ثم قال بل الصواب الحق في الجواب ان يقال الحكم بان ب شيء في الخارج
هو ا في الخارج يستدعي حفظ الذات او استمرارها في الخارج ولا يكفي كونه في الذهن محفوظا ثم الحفظ
الذهني انما يكفي العلم بان ب كان ا واما ان ب كان ا في الخارج فلا بد فيه من ان لا يتخلل الذات الموجود في الخارج
في نفس الامر فظاهر انه لا يقول بكفاية هذا القدر في بقاء الذات وانحفاظها في صحة الاعادة وعدم الاحتياج
في ذلك الى انحفاظها بحسب الخارج فالمنافي لصحة الاعادة انما هو الاثنينية الصرفة في كلا الوجودين لا الاثنينية
الصرفة في الوجود الخارجي فليتامل قوله وايضا كان المعدوم ثم وجوده في الذهن كما ذكر الجيد المذكور
يعني ان تحقق هذا المعدوم في الخارج باقيا في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لا يصح كونه معادا بعد ما كان موجودا

الثاني فانه كان هذا المعدوم ثم هو موجود في الذهن كما ذكر المبدأ المفروض وهو موجود فيه ضرورة
عن جميع الحوادث موجودة في الاذهان العالية قبل حدوثها فليس نسبة الموجود الثاني الذي هو عين المعدوم
الى الوجود الذي هو اول نسبة الى المبدأ المفروض الذي هو لو فرض تعدد او مساوية في
الماهية ولوازمها في الوجود الذهني اليه على ما يجيء في ان يكون معادا كما ذكر حين بانه مبدأ او مستأنفا
فلا يتميز في الواقع كونه معادا عن كونه مبدأ او مستأنفا هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على ما يظهر بالتأمل
التام قوله ولا يجوز ان معنى تقدم الشيء مطلقا اه تفصيله ان معنى تقدم الشيء على شيء آخر سواء كان تقدمه عليه
تقدما ذاتيا او زمانيا ان يكون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني ذاتا او زمانا فنقول
لو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو
اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه فان اعادة المعدوم انما يتحقق بان يوجد الشيء
ثم ينعدم ثم يوجد بالوجود الذي كان له سابقا فان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان اذ لا وحدة
للشيء في الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقا
بذلك الوجود وسابقا عليه نفسه وهو مستلزم لتقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان واما بطلان اللازم فلان
تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا بمنزلة تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان الثاني يحكم
ببطلان الاول من غير فرق بينهما يعني ان الحكم منه فكما يصح منه الحكم الثاني على ما في الصورة الدور يصح منه
الحكم الاول على ما هي فيه قوله وليس ذلك من التناسخ وكيف يكون مثل تناسخ مع ان البدن يتبدل يوما فيوما
بتحليل الحرارة الغريزية بعض اجزائه وورود البدل منه بما يغتذي به وايضا قد يسقط بعض اعضائه
فيتبدل الشكل والاجتماع لا محالة مع انه لا يعد من التناسخ ويشير اليه الشارح قوله فان زيدا مثلا شخص

واحد



واحد اذا ابن زيد ما يطلق عليه في العرف انه زيد وهو الهيكل المحسوس والتحقيق ان زيدا هو ما
يعبر عنه بانا وهو النفس الناطقة المتعلقة بهذا الهيكل قوله ونعني بكلا البدنين والمعاد [illegible] الخ لا يعتقد في الوحدة
بحسب العرف او بحسب الشكل ان تلك الاجزاء المتبدلة التي اكتسب بعضها من الغذاء وحصل منها اول زمان التخلف
الى آخر العمر فهذا بنحو البدن اما ان يحشر جميعها ويتولد منها البدن فهم وبعدت فهو من التكون من
ما هو المعهود كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن متولدا منه عند الموت فهو مخالف لما يقتضيه
الحكمة قال بعض من ارباب الكشف ان اهل الشقاء ينفصل منهم مادة بكلا فيهم من ارواح القوى النفسانية
والصفات الروحانية ويبقى في شانهم صور الاحوال المزاجية الحاصلة في تشكل ابدانهم واذهانهم
والتي تترتب عليها افعالهم في دار الدنيا وافق المهم بيضهم صورتهم ما تحلل من اجزائهم البدنية في
الشقاء فظهر ما تحلل من ابدانهم بحوالهم ويجمع لديهم بصورهم ما فارقهم عقدا وعلما وعملا
وحالا او ما يقتضيه ذلك الجمع والتركيب الذي يغلب فيه حكم الصور على الروحانية واهل الجنة بالعكس
فان الحكم في قواهم المزاجية والصفات الطبيعية وما تحلل من ابدانهم ينقلب بوجه غريب يشبه بالاستحالة
صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم بالظاهر صور السعداء [illegible] فالبواطن هنا مطلق والظاهر
والامر هنا بالعكس قوله فلا يتوهم ان اثباته من مسائل الحكمة [illegible] الى دفع ما يتوهم بعض من انه
ان المعاد الجسماني مختص اختصاصا بعلم الكلام غير مسلم بل هو من مسائل المشتركة بين الكلام والحكمة
على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسماني وقد اغنانا النبي عليه السلام من النعم له
وروحاني [illegible] ووجه سقوط هذا التوهم ان هذا المنقول من الشيخ مشعر بان اثبات الجسماني ليس من
جهة الحكمة بل من جهة الشريعة ونظيره المنقول من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا عن الحكمة العملية كذا ذكر

لا يدل قوله على ان يكون المعاد الجسماني من قبيل الحكمة وكذا المنقول من كتاب النجاة والشفا مشعر بان اثبات

المعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشرع فانه انما يثبت بالدليل النقلي ليس من مطابق الحكمة و العلوم العقلية

بل هو من ضابطة العلوم الشرعية فانا انما نتابع الشرع فيه ليجتمع بينها الحكمة و الشريعة كما ان القائلين

بالمعاد الروحاني والجسماني معا جمعوا بينهما **قوله** والحكمة في الخ اشارة الى انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد

ولا يحتاج الى كتابة اعمال العباد وانما يكون لمعرفة كيفيتها وكميتها معلومة له تعالى كما يعلم من شئون المعلوم

وكونه تعالى عالما بجميع المعلومات فيكون في كتبتها عبثا ووجه الدفع منع كون فائدة الكتابة معرفة كيفية الاعمال

بل يجوز ان يكون حكمة وفائدة تعظيم مسرة المطيعين باظهار فضائلهم ومناقبهم وتتميم حسرة العاصين

باظهار فضائحهم ومعايبهم **قوله** فان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض فلا يكون افعاله

مشتملة على الحكمة والمصلحة واجبا بل الواقع فيصلح له تعالى ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يجب عليه تعالى

شيء فلا يكون رعاية الحكمة واجبا عليه تعالى فلا يسئل عما يفعل لم فعل فان لم يكن الحكمة والتزام رعايتها

واجبا بل الواقع عليه تعالى فكيف يكون وجوبها واجبا علينا **قوله** واما الثالث فلا يستلزم الخلاء بينهما

وذلك لان الافلاك يكون بسيطا كروي الشكل فلو وجد عالم اخر لكان كرويا ايضا فيحصل بينهما خلاء لانهما

كانا متماسين او متباينين وهو محال بما بين في موضعه **قوله** قلت اذ لكان الجنة فوق السبع وتحت العرش

اه اشارة الى رد ما تمسك به المعتزلة على نفي كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى في وصف الجنة عرضها كعرض

السموات والارض يدل على ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء السموات والارض والا لزم تداخلها وانهم ووجه الرد

ان عرضها كعرض السموات والارض يتصور بان يكون السموات السبع وتحت العرش فان عرضها يجوز ان يكون

مساويا لعرض السموات السبع والارضين فلم يلزم التداخل على ما لا يخفى **قوله** والجزاء انه لا يجب عليه تعالى رعاية

بل وجه عدم الفنا يجوز ان يكون فوق السموات
الى بعد فنائها ...
الا ... لا يلزم ... الاجسام ...

السموات ح

الصفة





المصلحة والحكمة يشير الى قول المعتزلة بعدم خلو فعله تعالى عن المصلحة والحكمة انما هو لاجل رعايتهم كون افعاله

تعالى معللة بالاغراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة

عليه تعالى رد لما يبتنى عليه هذا القول منهم فلا يتوجه ما قيل ان عدم الوجوب لا ينفع ههنا لانه قد مر ان مراعي

الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع تفضلا لا يجب ان يكون في افعاله حكمة ومصلحة بل يفعل

على انه لا يكون شيء منها موجبا لله تعالى بالفعل بل يكون كل منها فضلا ... **قوله** على ان الكفار

كلهم مخلدون في النار وما يقال ان الرطوبة التي هي مادة الحياة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم

الى العناصر ورد بان القوى الجسمانية متناهية فلا يفعل ... وايضا ان دوام الاحراق مع

بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل فهو تحكم مما لا يقول به المليون بل يحرم ... القول به ...

عندهم وخصوصا عند القائلين منهم بحدوث العالم بالفاعل المختار **قوله** خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم

قالوا ان الفاسق يستحق العذاب بفسقه والعقاب مضرة خالصة دائمة لا ينقطع ابدا والثواب منفعة خالصة

دائمة ايضا والجمع بين الاستحقاقين محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب ان

يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجزاء من حق المطيع والعاصي مخصوص بالطاعات والمعاصي

الثواب والعقاب في لا يجب لاحد على الله تعالى حق ومنع كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب وقالت

المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا واما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة

عن فعل الطاعات وعند الاخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك

الطاعات يكون خارجا عن الايمان واما انه ليس بكافر فلان الصحابة كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر والزنا

والقذف ... ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر لا يعامل معه

ثم ذكر قوله وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة قالوا الاشفاعة في الكبائر ودرئي
العقاب بل الشفاعة لا تتحقق الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات قوله واجيب بمنع دلالته على العموم
في الاشخاص والاحوال قال الامام الرازي في جواب شبهات المعتزلة جاز ان لا تنفعهم شفاعة الشافعين الا بعد
يكون عاما في الاشخاص ولا في الاوقات ولا ثباتها في اثباتها لا بد ان يكون خاصا بهما الا انا اثبتنا الشفاعة في كل شخص
ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام قال الزجاج معنا قوله يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة
اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة مهما امكن الجمع بينهما وههنا يمكن الجمع بينهما بان تخصص
الدالة على نفي الشفاعة كهذه الاية وبعض الايات بالكفار فلا تعارض حينئذ قوله وفي الحديث ان النبي يقول
يشفع تشفع وسل تعطه قال النبي عليه السلام ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى ادم ونوح وابراهيم وموسى
وعيسى عليهم السلام ويقول لكل منهم لست للشفاعة فيأتونني فاستاذن على ربي فيؤذن لي فاذا رأيته
وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع يا محمد عليه السلام وقل تسمع واشفع تشفع و
سل تعطه فارفع راسي فاثني على ربي بثناء وتحميد يعلمني ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرجهم فادخلهم
الجنة حتى لا يبقى في النار الا من حبسه القران اي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الاية عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا قال وهذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم عليه السلام ولا يخفى ان ظاهر الحديث يشعر
بان الشفاعة بجميع الناس لكن الشفاعة بقوله اي مطابق على ما روي في اكثر الاحاديث لهذه الاحاديث الشفاعة
لاهل الكبائر الا ان يقال ان شفاعته عليه السلام في الطلاق الاقامة فهي لسائر الناس حقيقة لكن يرد عليه ان
يقال كيف يتاتى تعذر سائر الانبياء عن شفاعتهم لاممهم وشفاعتهم لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء
لم يتفادوا في نفس الشفاعة وانما تباعدوا عن البداية بها فرسولنا بدأ بالشفاعة وهذا هو السيادة

المذكورة

المذكورة في حديث ابي هريرة حيث قال عليه السلام انا سيد الناس يوم القيمة فان الانبياء لما رجعوا
في البداية تعاقدوا الى ان يشفع هو عليه السلام ثم يشفع سائر الانبياء لاممهم فيفتح باب شفاعة الانبياء بشفاعته
عليه السلام قوله ثم الاحياء في القبر واحياء العصاة في القبر يكون لتعذيبهم قوله وذكر ابن حجر ان النبي عليه السلام الذي
يكون على ملة نبي اخر واما الذي يكون على ملة نبي اخر فيصح سواله عن نبيه كما يصح في دينه كبعض انبياء بني اسرائيل
فانهم كانوا على ملة موسى عليه السلام قوله ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه اشارة الى دفع ما يقال ان عدم القران
باحياء الميت يوجب ان يرى اثر الحيوة في القبر او في بدن الميت بعد الموت كما يرى قبله لانه لا يخلو في قبض
واحد منهم انا نشاهد الكافر وصاحب الذنوب الكبيرة في القبر ونراقبهما مدة ولا نشاهد اثر الحيوة فيهما
اصلا ووجه الدفع ان الاحياء لا يوجب رؤية اثر الحيوة فيه بهذه العين لانه لا يصلح لمشاهدة الامور
الملكوتية التي من جملتها الاحوال المتعلقة بالاخرة فيجوز ان يحيى الميت ويشاهد الامور الملكوتية فيتنعم او
يعذب ولا نشاهد حيوته وما يصل اليه تلك الامور كما ان النائم قد يشاهد حية تلدغه فيتالم بذلك ونحن نعرفه
عرفا وقد ينزعج من ذلك ولا نشاهد تلك الحية ولدغها قوله والصفات الذميمة تنقلب موذيات او قال
فيه ان اعداد الحيات والعقارب بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات
فان لها اصولا معدودة ثم تنشعب منها فروع معدودة ثم تنقسم فروعها باقسام وتلك الصفات باعيانها هي
المهلكات وهي باعيانها تنقلب عقارب وحيات فالقوي منها يلدغ لدغ التنين والضعيف يلدغ لدغ
عقارب وما بينهما يؤذي اذى الحية فارباب القلوب والابصار يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات
وانشعاب فروعها الا ان مقدار عددها لا يتوقف عليه الا بنور النبوة قوله الاولى ان يكون فعل الله وما يقوم
مقامه من الترك وذكر الا ان التقصد عدم الله لا يحصل بجانب من فعله والترك يقوم مقام فعله مثلا اذا قال

معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون على وضع ايديكم على رؤسكم ففعلوا او عجزوا
فانه معجز دال على صدقه وليس نتيجته فعلا فانه عدم خلق القدرة فيهم على ذلك ليس فعلا للنبي بل هو عدم
صرف بعضهم جعل الترك عبارة عن الكف فيكون فعلا فلا حاجة الى قوله او ما يقوم مقامه قوله الثاني ان يكون
خارقا اذ ما يكون معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع لا يكون تصديقا من الله تعالى لدعوى
النبي النبوة بل الكاذب في دعوى النبوة بيانه في ذلك قوله الثالث ان يتعذر معارضته فلو ذكر حقيقة الاعجاز
قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق له قوله بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال للمدعي النبوة
ان كنت نبيا فاظهر معجزة اقدر على المدعى فاظهره فيكون ظهوره دالا على صدقه وان لم توجد التصريح بالتحدي
قوله الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي احياء ميت ففعل معجزا آخر كشق الجبل فلا يدل
على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه قوله فلو انطق الضب حين قال ان معجزتي ان ينطق
هذا الضب قوله السادس ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال
معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب بالاتيان بذلك الخارق بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا
قطعا قوله الخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات اشارة الى دفع ما يقال انه يجوز ان يكون المعجزة متقدمة
على دعوى النبوة ككلام عيسى عليه السلام في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمام
على محمد عليه السلام وتسليم الحجر والمدر عليه فان كل ذلك معجزات متقدمة على دعوى النبوة ووجه الدفع ان
امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على الاولياء والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن الاولياء درجة
الاولين فيجوز ظهورها على ايديهم ويسمى ارهاصا اي تأسيسا للنبوة قوله فبالآيات الدالة على انه امر ونهي اما
انه امر فكقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا واما انه نهي فكقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة

قوله فيه بالوحي لا بغيره والرقي لا يكون الا في الانبياء ويكون هذا الوحي قبل البعثة للانبياء واختصاص
الوحي بما هو شرع في وقت دون وقت ما فائدتهم قوله واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة
مطلقا وبما استدلوا عليه ان الرسول من جنس المرسل اليهم في جوهر العقل واحد وتفضيل احد المتساويين
على الاخر وعلى من هو بصفته حيف في المحاباة وخروج عن الحكمة وفي الجواب عنه منع كون النبي من جنس الحكمة
في احد بصفته قوله فلم يقدروا عليه مما نقل عن مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له
ذنب وبيل وخرطوم طويل وكذا القول والذاريات ذروا والحاصدات حصدا فالطاحنات طحنا فالخابزات خبزا
في المعارضة عدة بل حكايات مستغنية وسرقة باردة ثم في قوله ما القارعة وقوله ولنا
من جاوان الشيطان تنشطوا الى فتح باب المعارضة مع انه ركيكة على ما لا يخفى قوله فوائد كالاعجاز بكونه
البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم فان قلت فعلى هذا يكون معجزة نبوته
على غير العرب قلت من حيث انهم اذا فتشوا علموا انهم العرب الذين بعث فيهم النبي عليه السلام كانوا افصح
العرب في كلامهم واعرفهم بالفصاحة واقدرهم على سائر انواع الكلام وانهم كانوا احرص الناس على تكذيبه
عليه السلام وانه نشأ معهم ولم يعرف اهل المجالسة ومجادلة مطلعة عليه كلها وانه كان يتلو قبله
ولا يخطه بيمينه وانه مع ذلك اجمع عشائرهم فتحداهم بمثله او بمثل سورة من مثله مجتمعين او متفرقين
فعجزوا وانه ذلك كان مع حجة موسى وعيسى فات على من ليس بساحر ولا بطبيب بعلمهم بانهما عليهما السلام احذق
اطباء الناس واعظمهم سحرا ما اتيا به فيعجز سواء مع الحرص على التكذيب فيعلم بذلك انه معجز قوله على انه
المعجزات المغايرة للقرآن من شق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه وارواء قريب من ثمانين نفرا وشهادة
الحلق الكثير من طعام قليل وكلام الجماد وتسبيح الحصى في يده و الجذع وشكاية الناقة ونطق الظبي

نوقه عليه السلام وشهادة الشاة المسمومة وشهادة الذئب له بالنبوة وشهادة الناقة ببراءة اي براءة
صاحبها عندهم من السرقة واخباره عن الغيب **قوله** واحواله قبل النبوة وبعدها وهو انه لم يكذب قط
لا في مهمات الدنيا ولا في مهمات الاخرة وانه لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان
في غاية الفصاحة وغير ذلك **قوله** وخلق عظيم حيث كان في غاية الشفقة على امته وفي غاية السخاوة وكان
عديم الالتفات الى زخارف الدنيا وكان مع الفقراء اولئك كان في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة
في غاية الترفع **قوله** تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين اي اخرهم الذين ختمهم او ختموا به على قراءة
عاصم بالفتح **قوله** واما نزول عيسى بعده فهو يؤكد كونه خاتم النبيين لانه اذا نزل كان على دينه على ان المراد انه
اخر نبي ولا نبي بعده **قوله** والعصمة عندنا ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وذلك بناء على اصل الاشاعرة من
استناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه فاعلا مختارا **قوله** وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور وذلك
بناء على ما هو مذهبهم من القول بالايجاب واستعداد القوابل **قوله** كدعوى الرسالة وكتمان ما يبلغونه من الله
اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال **قوله** وجوزه
القاضي ابو بكر فانه ذهب الى انه يجوز واخرج في التصديق الحق بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متعمد
عامد اليه ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب حالك
نقض لها لا التها **قوله** لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اي عند الخوف من القتل عند الاصرار على الايمان
بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر يوجب القاء النفس في التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة ورد ذلك بانه لو جاز الاوفق التقية هو ابتداء الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه
وكثرة المخالف ولهما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شوكة

خوف



خوف الهلاك **قوله** هذا الكلام لا يخفى ما بين اوله واخره من التنافي اذ اوله صريح في انه يجوز ان
يصدر عن الانبياء عند ابتداء البعثة ما يشعر بمعصية واخره في عدم جواز صدوره عنهم عند ابتداء البعثة
**قوله** وهم افضل من الملائكة العلوية اي السماوية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فقد امروا بالسجود وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم
واما عكسه فهو على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول
والثاني ان ادم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثالث ان ادم انبأهم
باسمائهم وانما علم الخصائص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم
من افضلية ادم عليه السلام ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب
السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال من ان الملائكة انما علموا ما جهلوا لضعف العلم بالاسماء
من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى
ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابراهيم وال عمران غير الانبياء بدليل
الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص
للملائكة من العالمين ولا جهة لتخصيصه بالكثرة من المخلوقات والرابع ما اشار اليه بقوله وذلك لان طاعة
الملائكة فطرية ولا مزاحم لها وتحصيل البشر مع اشتغاله بالطاعات العملية كالشهوة والغضب
وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات
بالقهر والغلبة على ما يضاده والقوة العقلية يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى
للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب او الكرامة **قوله** وعلى هذا اي على ما قلنا من ان المراد بالافضل

أكثر نوابا قوله وهم الذين قال الله تعالى فيهم كانوا ألفا وثلثمائة أو أربعمائة أو خمسمائة
بايعوا رسول الله عليه السلام على أن يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم وكان عليه السلام جالسا تحت شجرة
سمرة في الحديبية قوله وبالصفات المذكورة للموصوفين على الاستقبال ... وفي القاموس استدرجه خدعه
وأدناه ... حتى تركه ... واستدراج الله تعالى العبد أنه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وأنساه
الاستغفار أو أن يأخذه قليلا قليلا ولا يباغته وقيل الاستدراج المستدعى هلكته من الدرج ...
قوله كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به أي الكفار لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء
لم يتعظوا ولم يتوبوا عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم وإعجابهم بأعمالهم التي زينها لهم
فتحنا عليهم أبواب كل شيء من أنواع النعم استدراجا ومزاوجة عليهم بين نوبتي الضراء والسراء وامتحانا
لهم بالشدة والرخاء وإزاحة للعلة أو مكرا بهم لما روي أنه عليه السلام قال مكر بالقوم ورب الكعبة
حتى إذا فرحوا أي أعجبوا بما أوتوا من النعم ولم يزيدوا على البطر والاشتغال بالنعم عن المنعم والقيام
بحقه أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون أي متحسرون وآيسون والإبلاس الحزن المعترض من شدة
البأس فقطع دابر القوم الذين ظلموا أي آخرهم بحيث لم يبق منهم واحد والدابر هو التابع
للشيء من خلفه كالولد للوالد وقال الأصمعي الدابر الأصل يقال قطع الله دابره أي أذهب أصله
والحمد لله رب العالمين على إهلاكهم فإن هلاك الكفار والعصاة من حيث إنه تخليص لأهل الأرض من
شؤم عقائدهم وأعمالهم نعمة جليلة يحق أن يحمد عليها قوله والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف
بن برخيا وقصتها أنها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط الرطب عليها من النخلة
اليابسة وجعل هذه الأمور معجزة لزكريا أو إرهاصا لعيسى عليه السلام مما لا يقدم عليه ... وقصة

آصف



آصف إحضار عرش بلقيس في طرفة العين من مسافة بعيدة من مسيرة شهرين ولم يكن ذلك
معجزة لسليمان لأنه لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة قوله واعلم أن مسألة الإمامة ليست من الأصول
التي يجب على كل مكلف معرفتها عند أهل السنة والجماعة بل هي عندهم من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين
إذ نصب الإمام عندهم واجب على الأمة سمعا والإمام هو خليفة الرسول في إقامة الدين وحفظ
حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة قوله لقصة النبي عليه السلام مع أبي بكر روي أنه لما رجع رسول الله
إلى ليلة أسري به أخبر قريشا القصة فتعجب الكفار وارتد ناس ممن آمن به وسعى رجال
إلى أبي بكر فقالوا هل لك في صاحبك يزعم أنه أسري به الليلة إلى البيت المقدس فقال أوقد قال
قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق قالوا أتصدقه أنه ذهب إلى بيت المقدس في ليلة وجاء
قبل أن يصبح فقال إني لأصدقه بما هو أبعد من ذلك فسمي أبا بكر الصديق لذلك قوله والحق عند الجمهور نفيها
أي نفي النص وذلك لأنه لو كان على إمامة علي نص من الكتاب والسنة لأظهره وصرح في نقاده وما كانوا
ينقادون لهم أمر الله وأمر رسوله عليه السلام وما منعهم من امتثاله فلم يكن إجماعهم على إمامة أبي بكر
بلا منازعة لما عهد عادتهم بذلك من أمر الدين لا يقال إنهم لم ينازعوا وأعرضوا عنها تقية لأنا
نقول إن عليا رضي الله عنه كان في غاية الشجاعة والصلابة في الأمور الدينية وفاطمة مع علو منصبها وزوجته
والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله عليه السلام وولداه والعباس مع علو مرتبته معه لما روي أنه
قال العباس رضي الله عنه ... أبايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله عليه السلام ابن عمه فلا يختلف فيك
اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل إنه سل السيف وقال لا أرضى بخلافة أبي بكر وقال أبو
سفيان أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي والله لأملأن الوادي خيلا ورجلا وكرهت الأنصار

خلافة ابي بكر فقالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء
واحتج بقوله عم الائمة من قريش فظهر انه لو كان على امامته نص لاظهروه ونازعوا مع ابي بكر
وابو بكر كان ضعيفا لا مال له ولا شوكة ولا رجال فانى يتصور اسناد المنازعة معه تقية **قوله**
ثم عمر الفاروق بين الحق والباطل برأيه الصائب عن ابن عباس رضه ان منافقا خاصم يهوديا
فدعا اليهودي الى النبي عم ودعا المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله عم فحكم لليهودي
فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الى عمر رضه فقال اليهودي لعمر رضه قضى لي رسول الله عم فلم يرض
بقضائه وخاصم اليك فقال عمر للمنافق اكذلك فقال نعم فقال مكانكما حتى اخرج اليكما
واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى برد وقال هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء رسول الله عم
فنزل قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك ومن قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت
فقال ان عمر فرق بين الحق والباطل فسمي الفاروق **قوله** فان صيغة افعل التفضيل موضوعة
للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع الوجوه او من جميع صفات الفضائل من حيث المجموع
وذلك لان الحدث المعتبر في الفعل والمشتق في قوة النكرة فيكون بمعناه الفرد المنتشر فاذا تحقق
الزيادة في فرد منه تحقق الزيادة في مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفقه
وعمرو اعلم منه في الطب و قوله والذي وقع الخلاف فيه هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الى دفع ما اورد
على جمهور المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل الاسلام الى ان ابا بكر رضه
افضلهم من سوى علي وذلك ان غيره من الصحابة ليس بافضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد
من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا رضه افضلهم ومن سوى علي ان ذلك لان غيره من الصحابة ليس افضل منه

ومنعوا

ومنعوا ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة فلو كان حقيقة افضل موضوعة للزيادة في
معنى المصدر بوجه ما لا بطبيعة من حيث هي لصح ان يكون كل منهما افضل من الآخر فلم يتحقق هذا
الخلاف في الاثبات والمنع ووجه الدفع على ما في حواشيه على شرح التجريد هو انهم انما اختلفوا في الافضلية
من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى الذي يتوهم المورد اذ لا ينكر احد من اهل السنة ونحوهم رجحان
علي رضه في كثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل **قوله** والايمان في اللغة التصديق يعني ماخوذ من الامن كأن
المصدق امن المصدق من التكذيب والمخالفة **قوله** هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه وما نسب الى جمهورهم
فذهب الكرامية الى انه كلمتا الشهادة فقط وقال طائفة انه التصديق مع الكلمتين وقال القوم انه اعمال
الجوارح فمنهم من قال انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة
الى انه الطاعات المفروضة دون النوافل وذهب بعض السلف والمحدثون كلهم الى انه مجموع هذه الثلثة
اعني التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان **قوله** ولا يشترط المعرفة القلبية من غير اذعان
وقبول اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحي من ان الايمان هو
المعرفة والاعتقاد اي معرفة الله والاعتقاد بما له من الصفات والاعتقاد بما جاء النبي عليه السلام سواء كان
مع التسليم والانقياد او لا يكون **قوله** والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة تبعا من نجاة الا
انا والعقلاء لم يدل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة تبعا والعمل من الايمان من الادلة المذكورة تدل
على خروج العمل ايضا يشير الى ان الملحق ههنا هو الرد على القائلين بكون الايمان كلمتي الشهادة من
القائلين بكونها جزءا منه كان الملحق في الثاني هو الرد على القائلين بكون الايمان هو الاعمال و
القائلين بكون الاعمال جزءا منه **قوله** وقد ينبه الاشعري المعجا كزيد فان المعتبر فيه جانب الشرع

والعرف هو القدر المشترك بين التصديق وبين الاعمال ليكون اطلاقه على الاعمال عنده
حقيقة وهو لا يرى وضعه للتصديق الذي هو سبب ليكون اطلاقه عليها مجازا عنده **قوله**
الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية اي لا يكون الاعمال اجزاء حقيقية ولا عرفية ولا سببية عنه
**قوله** واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهري فالمعنى ان الاسلام ينبئ عن التسليم والانقياد ويدل عليه ايضا
قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به الاسلام والانقياد الظاهري
**قوله** والاسلام الكامل لا يكون الا مع الايمان والانقياد اشار به الى ان ذلك لقول النبي عليه السلام
حين سأله جبريل عن الاسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة
وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا **قوله** بما هو احد قسمي العلم وهو الاذعان
بان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويعبر عنه بالفارسية بگرويدن على ما صرح به الشيخ الرئيس في
كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانش دو گونه است يكى دريافتن ودر رسيدن
وانرا بتازى تصور خوانند ودوم گرويدن وانرا بتازى تصديق خوانند **قوله**
والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد القلبي فيخرج الكفر العنادي اذ لا تصديق
بهذا المعنى للمنكر المعاند ضرورة كون الانكار والعناد منافيا للتسليم الباطني وانقياد القلب
وتفسير التصديق بهذا المعنى مما اشار اليه الامام حجة الاسلام في بعض تصانيفه **قوله** ويقرب
منه ما قيل التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر وهذا القيد يميزه عن التصديق المنطقي
المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في
القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه باختياره فلا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا

قوله

رب تمم بالخير

**قوله** ومنهم الذين اعتقدوا بقلوبهم دين الاسلام والعالم بكفر احد منهم لان المسائل التي اختلفوا
فيها المتكلمون انه تعالى عالم بعلم وموجد لفعل العبد وغير متحيز ولا في جهة وكونه مرئيا ولم يبحث
النبي عليه السلام عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام
لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام **قوله** فعلا كان او قولا
بيان ما يعلم من نوع الصانع **قوله** ان كان الاجماع مستندا الى القطعي لا يثبت بها القائلون بحجية الاجماع
اتفقوا على انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعي او امارة لان عدم المستند يستلزم الخطأ فلو اجمع
لا عن مستند لزم اجتماع الامة على الخطأ وهو باطل لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله يد الله على
الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان كان احادا لكن القدر المشترك بينها متواتر **قوله** وشرط بعضهم
في حقوق الناس رد المظالم قال لان شرط صحة التوبة عن المظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة **قوله** وقد
يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه يعني انه لا حاجة لمن اخذ في مفهوم التوبة هذا القيد الى اشتراط
المظالم في حقوق الناس لان الاقلاع عن المعصية في الحال لا يكون بدون رد المظالم **قوله** وقيل هو واجب
برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب
عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم النفس مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد
الواجبين لم يكن صحة ما اتى به موقوفا على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فاتى باحدهما
دون الآخر **قوله** وعندنا بحال لا يشترط عليه في حصول التوبة اما الاول فلما قال الآمدي التوبة عما مضى
بها فتكون عبادة وليس شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته انه
اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما الثاني فلان النادم لم يصدر عنه

ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان اثر عدم اقامة الامر الثابت حكما مقام ما هو
حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق وللزوم التكليف بالاستدامة حرج او
هو منتف في الدين قال الآمدي مهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة لانا نعلم
بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد الكفر كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا
يجددون الاسلام ولا يؤمرون به فكذا في كل ذنب وقعت التوبة عنه قوله لقوله تعالى توبوا
الى الله جميعا والامر للوجوب على ما تقرر في موضعه قوله والصحيح هو الثاني وذلك لان التوبة
كسائر الواجبات فان الاتيان بتلك الواجبات قد ياتي ببعضها دون بعض ويكون الاتي به صحيحا
في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجبات هو كون الفعل حسنا ولعدا
قوله لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وبه يثبت
انه لا يختص بالولاة ولا بالعلماء بل يجوز لاحاد الرعية والعوام الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر بالقول والفعل لكن ان اخفى مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه
امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد الاجتهاد

الحمد لله الذي يسر لنا اتمام هذه الحاشية المسماة
بحسن الخلخالي بعون الله الملك العالي

على يد العبد الضعيف يوسف بن
مصطفى الاقراعي في
يوم الجمعة من رجب
في شهر
قيصر
سنة
١١٢٩